H. Zuhri (ed.)

MANTIQ

dalam Diskursus Filsafat Islam

MANTIQ

dalam Diskursus Filsafat Islam

H. Zuhri (Ed.)

MANTIQ
dalam Diskursus Filsafat Islam

H. Zuhri (Ed.)

MANTIQ DALAM DISKURSUS FILSAFAT ISLAM

Penulis : H. Zuhri, Leni Andariati, M. Abizar, Miftahul Jannah, Shodiqul Amin, Siti Syamsiyatul Ummah, Sulbi, Syamsiyani, Zulfahani
Editor : H. Zuhri
Layout : Fathoni
Sampul : Gambar diolah dari *pinterest*

Cetakan Pertama, Juni 2019
x+210 hlm, 15 x 23 cm

ISBN : 978-602-6911-10-0

Diterbitkan oleh Penerbit FA Press berkerja sama dengan
Program Studi Magister Aqidah dan Filsafat Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Penerbit FA PRESS
Prodi Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta;
Jl. Laksda Adisucipto, Yogyakarta; Telp. (0274) 512156;
Email: filsafatagama@gmail.com

UCAPAN TERIMA KASIH

Buku ini merupakan hasil kerja sama antara Program Studi S-2 Aqidah dan Filsafat Islam dengan penerbit FA Press. Berkat dukungan, dorongan, dan kerja nyata dari banyak pihak akhirnya buku ini bisa hadir di hadapan pembaca. Untuk itu, sebagai ketua Program Studi, saya menghaturkan terima kasih kepada Rektor UIN Sunan Kalijaga dan Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam yang telah banyak mendukung program peningkatan kualitas mahasiswa dan dosen di lingkungan Program Studi terutama dalam bentuk penulisan dan pencetakan kajian-kajian yang terkait program studi untuk pengembangan khazanah keilmuan dan pengembangan akademik.

Ucapan terima kasih juga saya haturkan kepada para penulis, editor, dan koordinator pelaksana, serta penyunting yang telah menulis dan mengedit dan menatanya sehingga menjadi sebuah buku yang siap dibaca oleh khalayak umum. Besar harapan saya, tradisi yang baik ini bisa dipertahankan dan bahkan lebih ditingkatkan lagi, baik dari sisi penulisan maupun pembiayaannya.

H. Zuhri

KATA PENGANTAR EDITOR

Buku yang ada di tangan pembaca ini merupakan salah satu ikhtiar Program Studi Magister (S-2) Aqidah dan Filsafat Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dalam meningkatkan kemampuan dan sekaligus kualitas *academic writing* di kalangan mahasiswa. Salah satu ikhtiarnya memotivasi mahasiswa untuk menulis yang serius, fokus, dan jujur tanpa plagiasi. Usaha tersebut menjadi komitmen bersama kami, dosen dan mahasiswa, dan jika komitmen untuk menulis dengan serius tersebut dijaga bersama maka kami juga sepakat untuk mempublikasikannya dalam bentuk buku antologi karya bersama dosen dan mahasiswa yang kebetulan pembiayaannya ditanggung oleh program studi.

Dengan berbagai kendala, ikhtiar tersebut berhasil diwujudkan dengan terbitnya antologi dengan tema Mantiq dalam Diskursus Filsafat Islam. Tema tersebut juga tidak lepas dari kesepakatan bersama antara dosen pengampu mata kuliah Filsafat Islam, yang juga secara kebetulan menjadi editor buku ini, dengan mahasiswa Magister AFI angkatan 2018/2019. Kesepakatannya bahwa kajian mata kuliah Filsafat Islam difokuskan pada satu tema, yakni *Mantiq* atau sering juga disebut *Logika*. Tema ini merupakan salah satu tema kefilsafatan yang muncul bersamaan dengan tumbuh kembangnya filsafat Islam di dunia Islam pada pertengahan abad ke-8 M.

Oleh karena itu, kami memulai dengan melakukan studi literatur untuk menentukan gagasan mantiqnya siapa yang memungkinkan untuk ditulis. Studi literatur relatif berhasil dan bahkan melimpah, namun yang menjadi persoalan adalah bagaimana data yang melimpah tersebut dapat ditulis dalam sebuah makalah ringkas dan memiliki unsur-unsur kebaruan sehingga dapat memberi kontribusi bagi pengembangan keilmuan logika dalam tradisi keislaman yang sekarang ini sudah ditinggalkan. Persoalan tersebut semakin lebar karena memang mahasiswa magister ternyata belum memiliki tradisi menulis yang mapan. Godaan untuk melakukan plagiasi sangat kuat seiring dengan rendahnya minat baca dan minat menulis.

Akhirnya, dengan berbagai kendala yang ada, tulisan bersama ini bisa terbit. Tentu buku ini jauh dari kesempurnaan. Namun, oleh karena niat awalnya ialah untuk memotivasi dan mendorong mahasiswa untuk memulai belajar menulis secara akademis, sebagai dosen dan editor, saya mengapresiasi usaha banyak pihak yang terlibat sehingga tulisan-tulisan ini bisa diterbitkan. Tentu yang paling terdepan dari pihak-pihak tersebut adalah mahasiswa-mahasiswa AFI angkatan 2018-2019, Fakultas Ushuluddin, penata buku ini mas Fathoni, mas Edo, dan pihak-pihak lain yang tidak saya sebut satu persatu. *Jazakum Allah ahsana al-jaza.* Terima kasih, semoga tradisi baik ini bisa berlanjut di kemudian hari.

Sidokerto, 12 Desember 2019

DAFTAR ISI

MANTIQ ALA ABDULLAH IBN AL-MUQAFFA: TELAAH KRITIS

H. Zuhri

A. PENDAHULUAN

Meski namanya begitu masyhur di kalangan Orientalis dan pengamat sastra klasik dunia, Abdullah Ibn al-Muqaffa masih asing di kalangan mahasiswa filsafat Islam.[1] Keasingan ini di samping ia sendiri tidak pernah menulis filsafat, juga bahwa selama ini Ibn al-Muqaffa lebih dikenal sebagai penulis atau tepatnya penerjemah *Kalilah wa Dimnah*, sebuah simbol dan representasi karya sastra klasik yang agung.[2] Ibn al-Muqaffa

---

[1] Nama lengkap Ibn Muqaffa adalah Abdallah bin Ibn al-Muqaffa, nama kecil Ibn al-Muqaffa adalah Ruzbech, nama sebelum masuk Islam, karena sebelumnya Ibn al-Muqaffa menganut Manichæism, keluarganya bermigrasi ke Kota Baghdad. Di kota ini bapaknya bekerja sebagai pemungut pajak di bawah Gubernur Hajjaj bin Yusuf, dalam kekuasaan Khalifah al-Malik. Najm al-Din Yousefi, "Knowledge and Social Order in Early Islamic Mesopotamia (60-193 H/680-909 M)", *Disertasi*, Virginia State University (2009).

[2] *Kalilah wa Dimnah* sering diposisikan sebagai karya utama (*magnum opus*) Ibn al-Muqaffa, meski sejatinya merupakan saduran dari *Pancatantra* yang ditulis pada 300 CE yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Pahlevi pada oleh Burzuya dengan judul *Karirak ud Damanak*. Naskah yang sekarang hilang itu telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Ibn al-

adalah salah satu tokoh yang berperan penting dalam proses penerjemahan karya-karya Persia ke bahasa Arab, bahasa resmi Dinasti Umayyah dan Abbasiyah. Ibn al-Muqaffa (722 M–134 H/756 M) bekerja pada kedua Dinasti tersebut selama beberapa tahun, di antaranya sebagai sekretaris Dawud bin Azid al-Hubayra pada tahun 131 H. Sastrawan sekaligus penerjemah ulung yang meninggal pada usia yang masih sangat muda ini, sering dikaitkan dengan persoalan dan perselisihan dengan kekuasaan pada waktu itu.[3] Di samping masyhur dalam kajian sastra dan bahasa, namanya juga sering diidentikkan sebagai tokoh yang cenderung berpandangan liberal mengenai Islam. Hal ini tercermin dalam karyanya *al-Adab al-Shagir* dan *al-Adab al-Kabir*, sebagaimana diungkapkan oleh al-Jabiri dalam *Naqd al-'Aql al-Akhlaqi al-'Arabi*.[4]

Selain itu, Ibn al-Muqaffa juga dikenal sebagai seorang perintis prinsip-prinsip hukum Islam dan mengembangkan gagasan-gagasan hukum Islam 20 tahun sebelum al-Syafi'i. Ia sudah mendiskusikan tentang penafsiran, struktur hukum, dan otoritas penentuan hukum, sebagaimana terdapat dalam karyanya risalah *Fi al-Shahabah*.[5] Pemahaman yang ditulis oleh

---

Muqaffa dan diberi judul *Kalilah wa Dimnah*. Kitab ini berhasil memberi warna tersendiri dalam khazanah nalar etika Islam. Hal itu sebagaimana diungkap oleh Abid al-Jabiri dalam *Naqd al-'Aql al-Akhlaqi*.

[3] Lihat Dominique Sourdel, "La Biographie d'Ibn al-Muqaffa d'Après les Sources Anciennes", *Arabica*, T. I, (1954), hlm. 309. Said Amir Arjomand, "Abd Allah Ibn al-Muqaffa and the Abbasid Revolution", *Iranian Studies*, Vol. 27, (1994), hlm. 17.

[4] István Kristó-Nagy, "Reason, Religion, and Power in Ibn Muqaffa", *Acta Orientalia,* Vol. 62, No. 3 (2009), hlm. 285-301.

[5] Joseph E. Lowry, "The First Islamic Legal Theory: Ibn al-Muqaffa on Interpretation, Authority, and The Structure of Law," *The Journal of American Oriental Society*, (March 2008).

Lowry tersebut bisa jadi lebih jauh karena pada awalnya risalah tersebut merupakan opini pribadi Ibn al-Muqaffa yang disampaikan kepada Khalifah al-Mansur. Oleh karena itu, akan lebih tepat jika risalah yang disusun oleh Ibn al-Muqaffa lebih memfokuskan kepada prinsip-prinsip hukum pemerintahan dalam Islam yang sebagian isinya merupakan intisari dari tradisi Persia.[6] Di sisi lain, posisi Ibn al-Muqaffa di atas dapat menyinggung gagasan yang umum di kalangan internal Islam yang lebih mengedepankan al-Syafi'i sebagai penulis pertama prinsip-prinsip hukum dalam Islam sebagaimana termaktub dalam *al-Risalah*-nya. Lepas dari berbagai kemungkinan yang lain, posisinya sebagai sosok yang paling dini muncul sekaligus pioner dalam khazanah intelektual Muslim tentu menarik untuk dikaji lebih dalam, tidak terkecuali dalam salah satu karyanya *Mantiq Ibn al-Muqaffa',* sebagai salah satu hasil penerjemahan terhadap ilmu-ilmu utama yang ditekuni oleh Ibn al-Muqaffa'.[7]

Apakah *Mantiq Ibn al-Muqaffa'* merupakan karya terjemahan atau ringkasan dan saduran Ibn al-Muqaffa atas karya logika Aristoteles? Baik penulis klasik, seperti al-Khawarizmi, maupun penulis modern, seperti al-Jabiri, tampaknya sepakat bahwa karya ini merupakan saduran dari teks lain. Namun,

---

[6] Anthony Black, *The History of Islamic Political Thought from the Prophet Era to the Present* (New York: Routledge, 2001), hlm. 22.

[7] Ayoub Tahmazi & Parvez Ali Asl, "The Role of Ibn al-Muqaffa on Transferring the Hereditary Monarchy Thought into Islamic World", *Journal of Social Studies,* Vol. 1, No. 11 (2015). Mengenai kitab *Mantiq Ibn al-Muqaffa'* ini penulis merujuk pada sebuah teks non-paper yang diunduh dari *www.archive.com.* Teks tersebut merupakan hasil proses *tahqiq* dari empat manuskrip yang dilakukan oleh Muhammad Taqi Dansy dan dicetak di Teheran pada 1357 H.

masalahnya teks lain yang dimaksud itu apakah dari bahasa Yunani, Suryani, atau bahasa lainnya. Sebagaimana dikutip al-Azhari Rihani, dari pandangan al-Khawarizmi, bahwa Ibn al-Muqaffa justru meringkas mantiq dalam bahasa Arab, yang dikenal dengan *Mantiq Ibn al-Muqaffa'* dari bahasa Pahlevi.[8] Namun, pandangan al-Khawarizmi ini dibantah oleh Kraus yang berpendapat bahwa Ibn al-Muqaffa sebenarnya tidak langsung menerjemahkan *Logics* Aristoteles. Penulis *Mantiq Ibn al-Muqaffa'* adalah anak Ibn al-Muqaffa sendiri yang bernama Abdullah, bahkan ia tidak menerjemahkan logika Aristoteles dari bahasa Pahlevi tapi langsung dari bahasa Yunani.[9] Meski masih simpang-siur apakah karya tersebut asli karyanya sendiri, saduran, atau karya anaknya yang bernama Muhammad, sebagaimana diyakini oleh Paul Kraus, tetapi ada persoalan yang cukup penting untuk dikaji lebih jauh, yakni jika memang itu karya terjemahan anaknya, maka bisa jadi kitab tersebut lahir jauh setelah kematian Ibn al-Muqaffa. Mengapa demikian, karena secara matematis, Ibn Muqaffa yang lahir pada 106 H meninggal pada 145 H sehingga dimungkinkan bahwa anaknya kandungnya masing di bawah umur.

Meskipun tidak dibahas secara mendalam dalam tulisan ini, tetapi faktanya ada banyak ilmuwan Muslim atau Nasrani yang telah menerjemahkan karya *Logics* Aristoteles ini sebe-

[8] Al-Azhari Rihani, "Nadhariyyat al-logos wa asy-Sykaliyyat al-Rabitah fi Mantiq Ibn al-Muqaffa"; naskah diunduh dari https://www.academia.edu/8754847/نظرية_اللوغوس_وإشكالية_الرابطة_في_منطق_ابن_المقفع . Diakses pada 17 Oktober 2019.

[9] Paul Kraus merupakan salah satu orientalis yang memfokuskan kajiannya pada Ibn al-Muqaffa. Salah satu karya klasiknya adalah *Zu Ibn al-Muqaffa: Die angelichen Aristotles Ubersetzungen des Ibn al-Muqaffa* (Roma: University of Roma, 1933).

narnya cukup menarik untuk dikaji. Penerjemah atas karya Aristoteles dari kalangan Nasrani, sebagaimana yang tertulis dalam *Mantiq Ibn al-Muqaffa'*, dan proses penerjemahan tersebut sebelum Ibn Muqaffa adalah (1) Abu Muhammad Abu Nuh al-Katib al-Nasrani, (2) Salim al-Harrani, dan (3) Hayla al-Malkani al-Nasrani yang menerjemahkannya lebih utuh.[10] Artinya, ada tiga penerjemah sebelum Ibn al-Muqaffa menerjemahkan karya Aristoteles tersebut. Namun, perlu dicatat di sini, tampaknya ketiga penerjemah tersebut betul-betul menerjemah dari bahasa Suryani atau bahasa lainnya ke dalam bahasa Arab, tetapi pada saat yang sama para penerjemah tersebut tidak banyak menguasai ilmu-ilmu keislaman yang berkembang waktu itu. Artinya, ada perbedaan visi dan orientasi dari penerjemahaman tersebut. Hal ini tentu berbeda dengan penerjemahaman yang dilakukan oleh al-Farabi, Ibn Sina, dan Ibn Rusyd.

Jelasnya, selain Ibn al-Muqaffa sendiri, tokoh filsuf muslim terkemuka lain seperti al-Farabi,[11] Ibn Sina,[12] Fakhruddin al-

---

[10] Ibn al-Muqaffa, *al-Mantiq Ibn al-Muqaffa* (Teheran: t.p., 1357 H?), hlm. 96.

[11] Logika Aristoteles di tangan al-Farabi ini kemudian dibukukan oleh Rafiq al-'Ajam sebagai editor dalam *al-Mantiq 'inda al-Farabi* yang terdiri dari empat jilid. Jilid I berisi tentang *al-thauthiah, khamsah al-fusul, isagoge, al-maqulat,* dan *ibarah*; jilid II berisi tentang *al-qiyas, al-qiyas al-shagir, al-tahlil,* dan kitab *al-amkinah al-muglatha*; jilid III berisi kitab *al-jadal*; dan jlid IV berisi tentang kitab *al-burhan.* Al-Farabi, *al-Mantiq 'inda al-Farabi* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1987). Sebagai catatan, persepsi yang dibangun oleh al-Farabi perihal *isagoge* bahwa *isagoge* merupakan lima prinsip dasar yang harus menjadi dasar dalam memahami dan membangun penalaran yakni *genus (al-jins), al-nau (species), al-fasl (diferentia), khassah (specification),* dan *'arad (accidents).*

[12] Berbeda dengan al-Farabi, Ibn Sina mengenalkan logika Aristoteles ini dalam *al-Syifa* secara lebih luas, dan *Uyun al-Hikmah* secara lebih ringkas.

Razi,[13] dan Ibn Rusyd[14] juga menerjemahkan, menyadur dan/ atau meringkas karya logika Aristoteles. Merupakan pekerjaan besar untuk meneliti karya-karya tersebut baik dalam konteks proses dan perkembangan, maupun kebijakan penerjemahan yang dikontribuskan dan diambil oleh masing-masing penerjemah. Yang jelas, semuanya itu kemudian menjadi pemantik lahirnya dinamika diskusi wacana-wacana pengetahuan dalam Islam baik yang fokus pada studi teks dan prinsip utama agama ataupun yang memfokuskan pada studi pengetahuan empiris yang kemudian melahirkan teknologi.

Persoalannya, apa yang menjadi ciri khas atau orisinalitas dari Ibn al-Muqaffa? Pertanyaan ini, menurut hemat penulis, penting untuk dipaparkan lebih lanjut karena memang ada kecenderungan bahwa Ibn al-Muqaffa melakukan kerja-kerja intelektualnya tidak sebagaimana umumnya. Misalnya, dalam *muqaddimah* kitab *Kalilah wa Dimnah,* Ibn al-Muqaffa tidak menjelaskan tujuan dari penulisan kitab tersebut, tetapi hanya

---

Pada saat yang sama Ibn Sina mengeksplorasi lebih lanjut dalam konteks keislaman dalam *al-Isyarat wa al-Tanbihat*. Lebih lanjut lihat, Ibn Sina, *al-Syifa (al-Mantiq),* ed. Ibrahim Madkur (Kairo: Wizarah al-Ma'arif, 1953); juga lihat al-Sabra, "Avicenna on the Subject Matter of Logic", *The Journal of Philosophy,* Vol. 77, No. 11, (1980), hlm. 746-764.

[13] Fakhruddin al-Razi misalnya menulis *Talkhis al-Mantiq,* juga men-*syarah* kitab logikanya Ibn Sina, '*Uyun al-Hikmah.*

[14] Ibn Rusyd, *Nash Talkhis al-Mantiq* (Beirut: Dar al-Fikr al-Libnani, 1992). Kitab *Talkhis* logikanya Aristoteles ini di-*tahqiq* oleh Gerard Jehami. Kitab ini terdiri dari lima jilid. Jilid pertama berisi pendahuluan oleh pen-*tahqiq* kitab ini yakni Gerard Jehami; jilid kedua dan ketiga berisi tentang *al-maqulat wa al-ibarat*; jilid keempat berisi tentang *al-qiyas*; jilid kelima berisi tentang *al-burhan.*

memberi petunjuk kepada pembaca bagaimana memahami hubungan pembaca, kitab (bacaan), dan penulisnya.[15]

B. TENTANG ISAGOGE

Sebagaimana dijelaskan di atas, salah satu keistimewaan karya Ibn al-Muqaffa adalah posisinya sebagai karya perintis penerjemahan logika Aristoteles, jauh sebelum lahirnya terjemahaman-terjemahan yang lain. Keadaan ini suka atau tidak suka sudah menunjukkan orisinalitas karya Ibn al-Muqaffa. Namun, harus diakui juga bahwa Ibn al-Muqaffa justru lebih dikenal sebagai seorang sastrawan dengan karya monumentalnya *Kalilah wa Dimnah*. Oleh karena itu, dengan fakta-fakta di atas, dapat ditarik satu simpulan sederhana bahwa ada titik temu di antara dua kajian yang cenderung berbeda tersebut, yakni tradisi penerjemahan yang mulai menjamur di kalangan masyarakat muslim pada waktu itu.

Membaca tradisi penerjemahan tidak semata-mata sebagai sebuah proses ilmiah tetapi justru menjadi bagian dari proses dan lahirnya kekuasaan baru di semenanjung Arab, kekuatan Islam dan Arab. Dominasi bahasa Persia di Suryani mulai dikikis dengan lahirnya kekuatan baru yakni bahasa Arab. Ada mobilisasi penerjemahan yang didorong oleh negara yang tidak semata mentransformasi pengetahuan, namun juga hadirnya hegemoni negara. Ibn al-Muqaffa hadir sebagai bagian dari proses transformasi di atas dengan wacana sastra sebagai ruang diskursusnya. Oleh karena itu, proses transformasi yang dilakukan oleh Ibn al-Muqaffa tidak semata bergerak dalam ruang

---

[15] Walat Mohamad, "Muqaddimah Ibn al-Muqaffa' li (*Kalila wa Dimna*) Mustawiyat al-Qari," *Journal Faculty of Letters Seljuk University,* Number 32, (2014), hlm. 127-142.

sastra tetapi juga ruang sosial, dan kultur baru yang menggelinding bersamaan dengan proses penerjemahaan. Dalam konteks ini, bisa jadi logika dalam arti formal sama sekali tak kelihatan eksistensinya dalam pemikiran al-Muqaffa, namun gagasan-gagasan reformatifnya dalam *al-Risalah al-Sahabah*, sebuah teks yang diasumsikan lahir paling akhir dari tangan al-Muqaffa dan bahkan merupakan karya *genuine* al-Muqaffa, memberikan gambaran bahwa dia tidak terjebak dalam kungkungan terminologis yang ia lahirkan. Oleh karenanya tidak aneh jika kemudian Yousefi membentuk opini bahwa pemikiran al-Muqaffa' sangat liberal.[16]

Kembali kepada al-Mantiq, sebagaimana diketahui bahwa gagasan logika Aristoteles yang terhimpun dalam *Orgnaon* terdiri dari *Categories, Interpretation, Prior Analytics, Posterior Analytics, Topics,* dan *De Sophisticis Elenchis.* Dalam perjalanan sejarah yang panjang, tema-tema di atas tidak selamanya berada dalam satu teks, proses penyalinan dan penerjemahan ke dalam berbagai bahasa menjadikan tema-tema di atas menjadi terpisah antara satu dengan lainnya. Belum lagi ketika kemudian bahasan-bahasan di atas diringkas dan dijadikan sebagai *muqaddimah* oleh Porphyry dalam teks yang berjudul *Isagoge*.[17]

---

[16] Najm al-Din Yousefi, "Islam without Fuqaha: Ibn al-Muqaffa' and his Perso-Islamic Solutions to the Chalipate's Crisis Legitimacy (70-142 H/ 690-760 M)," *Iranian Studies,* Vol. 50 (March 2017).

[17] Ada fakta menarik dalam wacana mantiq di dalam kalangan intelektual muslim klasik, bahwa mereka selalu memasukkan *Isagoge* atau disebut juga sebagai *Muqaddimah* atau Pendahuluan. *Muqaddimah* ini merupakan pendahuluan untuk kumpulan logika Aristoteles yang ditulis oleh Porphyry (234-305). *Muqaddimah* ini lalu diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh Boethius. Artinya, sebenarnya *Isagoge* bukan asli karya Aristoteles melainkan sebuah *muqaddimah* bagi karya Aristoteles tersebut. Karena istilah Mantiq yang diusung oleh intelektual muslim memang tidak identik dengan

Fakta di atas kemudian menghadirkan pemahaman yang berbeda di antara penerjemah di kalangan Muslim. Mereka cenderung mengambil sekaligus memilih tema-tema yang paling penting dan bermanfaat untuk konteks pengembangan bahasa dan penalaran di kalangan intelektual muslim. Latar ini tidak mengherankan jika kemudian di tangan intelektual muslim, logika Aristoteles menjadi sangat berbeda; *Isagoge* yang bukan karya Aristoteles dimasukkan ke dalam bagian kajian logika yang disistematisasi ulang, disadur, dan diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh para filsuf muslim.

Dapat dipastikan bahwa Ibn al-Muqaffa merupakan intelektual muslim yang pertama kali menerjemahkan atau lebih tepatnya menyadur karya logika Aristoteles ke dalam bahasa Arab. Terlepas dari asal bahasa apa yang diterjemahkan, karya terjemahannya menjadi pendahulu sebelum lahirnya karya terjemahan lain seperti yang dilakukan oleh al-Farabi, Ibn Sina, al-Razi, Ibn Rusyd dan pemikir-pemikir muslim berikutnya.[18] Sebagai pioner, kelebihan al-Muqaffa tentu tidak mendapatkan referensi dan sekaligus terminologi-terminologi yang umum dipakai sebagai bentuk alih bahasa dari bahasa non-Arab ke bahasa Arab. Artinya, meskipun masih perlu dibuktikan lebih lanjut, Ibn al-Muqaffa telah berijtihad menemukan kosakata-kosakata bahasa Arab yang tepat terhadap padanan bahasa Yunani, Suryani, atau Pahlevi yang menjadi sumber awal rujukan teks tersebut.

---

logika Aristoteles, meskipun tetap bahwa logika Aristoteles menjadi yang paling dominan.

[18] F. E. Peters, *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on Aristotelian Corpus* (Leiden: E. J. Brill, 1968), hlm. 11. Lihat juga, Robert McKinney, *The Case of Rhyme versus Reason in Ibn al-Rumi and his Poetics in Context* (Leiden: Brill, 2004), hlm. 62.

Pandangan berbeda dikemukakan oleh Nicholas Rescher. Menurutnya, jika memang karya Ibn al-Muqaffa ini dipertanyakan oleh Krous, maka siapa yang pertama kali menerjemahkan logika Aristoteles ke dalam bahasa Arab, penelitian Rescher menyebut nama al-Kindi. Bagi Rescher, al-Kindi bahkan telah menulis beberapa tema dari *Organon*-nya ke dalam bahasa Arab.[19] Namun demikian, persoalannya sampai hari ini belum diketahui jejak dari karya al-Kindi tersebut. Karya al-Kindi hanya tersisa dalam *al-Rasail li al-Kindi fi al-Falsafah* yang diedit oleh Abu Rida.

Satu hal yang menunjukkan hal itu adalah kata *al-mantiq*. Dalam konteks gagasan yang diusung oleh al-Muqaffa, apakah istilah *mantiq* merujuk, atau merupakan padanan dari logika, ataukah ada maksud lainnya? Pertanyaan ini muncul karena selama ini pemahaman awam tentang logika sering dimaknai sebagai pola pikir atau cara berpikir yang benar. Perkembangan modern logika menuju ke arah mekanisme penalaran daripada konsep penalaran itu sendiri. Al-Azhari misalnya, ia lebih cenderung memahami mantiq sebagai konsep logos daripada sebagai teknik berpikir.[20] Sementara itu, Ibn al-Muqaffa praktis tidak memberikan penjelasan yang gamblang tentang apa itu mantiq. Dalam pendahuluan terjemahan atau *talkhīs* yang ia tulis perihal logika Aristoteles, yang merupakan saduran dari *isagoge* karya Porphry, Ibn al-Muqaffa menjelaskan hal-hal mendasar yang terkait dengan logika dengan cukup mendalam.

---

[19] Nicholas Rischer, *Studies in History of Logic* (Germany: Onto Verlag, 2006), hlm. 1.

[20] Lihat, al-Azhari Rihani, "Nadhariyyat al-Logos wa asy-Sykaliyyat al-Rabitah fi Mantiq Ibn al-Muqaffa"."

Hal-hal mendasar itu di antaranya dalam terminologi Ibn al-Muqaffa disebut dengan *al-asma'* atau dalam bahasa Indonesia secara sederhana diartikan sebagai nama-nama. Bagi al-Muqaffa, seluruh kreativitas membutuhkan objek materiil dan objek materiil tersebut terdapat pada subjek yang membuat atau menekuni kreativitas, pemahaman subjek terhadap objek materiil tersebut terletak pada *al-asma'*. *Al-asma'* yang terikat dalam diri subjek yang terkait kretivitas itu, bahkan mungkin tidak dipahami oleh subjek lain, lebih mudah dikonsepsikan sebagai logos—mengikuti al-Azhari. Sederhananya, seseorang yang melakukan kreativitas tertentu baik terkait dengan dunia ide ataupun dunia materiil, mesti akan memahami ruang dan konsepsi logosnya, bagaimana menyambungkan dan membahasakan antara ide dan realitas. Namun, tidak semua orang paham, bahkan terdapat kemungkinan terjadi kekeliruan dalam menjelaskan sesuatu. Kekeliruan ini terletak pada perbedaan (salah paham) di ruang bahasa, ide, dan realitas. Dalam konteks ini ibn al-Muqaffa menekankan pentingnya upaya-upaya praktis dalam mengenalkan konsep logos pada proses perincian atau unsur (*al-qismah*) dan pembatasan atau pendefinisian (*al-hadd*). Jelasnya, semakin terang batas dan rinciannya maka semakin jelas pula konsepsi logisnya. Perincian akan melahirkan diferensiasi dan distingsi, sementara definisi akan membentuk konsepsi dan koherensi.[21] Berikut teks Ibn al-Muqaffa (dalam bentuk *talkhīs* penulis).

لكل صناعة متاع، والأمتعة أسماء يعرفها اهل تلك الصناعة... ومن متاع صناعة المنطق أسماء عاى أمور مجهولة عند العامة... فمن تلك الأشياء اسمان يعملان معا: وهما القسمة والحد... فالقسمة بها تحصيل الأشياء والحد جامع لما تعرفه التحصيل.

[21] Ibn al-Muqaffa, *Mantiq Ibn al-Muqaffa'*, hlm. 1.

Bahasan berikutnya yang ditulis oleh Ibn al-Muqaffa dalam kitab tersebut adalah pembagian *al-hikmah* (filsafat). Menurutnya, hikmah itu terbagi menjadi dua, yakni hikmah sebagai *logos* atau entitas yang mendorong hati untuk tanggap dan menalar, entitas yang demikian disebut sebagai pengetahuan atau ilmu. Sementara di sisi lain ada entitas lain yang mendorong hati untuk melakukan gerak, entitas ini disebut sebagai tindakan. Hati atau jiwa (*al-nafs*) merupakan kata kunci yang dalam bahasa filsafat Islam setelah era Ibn al-Muqaffa dipahami sebagai *al-quwwah*. Ibn al-Muqaffa ingin menyatakan bahwa hikmah itu dibagi dua. *Pertama,* hikmah dalam arti teoretis yang kemudian disebut ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan ini kemudian dibagi tiga: ilmu-ilmu fisika (*al-ajsāam*), etika (*al-adab*), dan metafisika (*ilm al-ghaib*). Sementara hikmah dalam arti praksis dibagi ke dalam tiga kajian, yakni sosial politik, sosiologi keluarga, dan psikologi. Jika dirujuk pada penjelasan *Isagoge* dari sumber atau teks lainnya,[22] penjelasan tentang pembagian ilmu pengetahuan tersebut tidak ditemukan. Oleh karenanya bisa dipastikan, bahwa penjelasan tentang pembagian ilmu tersebut bukan merupakan bagian dari *Isagoge*.

---

[22] Penulis telah melakukan *cross-check* terhadap beberapa sumber terkait di antaranya dalam *Khasyiah al-Mantiq ala Isagozi,* karya Syaikh 'Alish yang disyarakah oleh Abu Zakariya al-Anshari. Dalam kitab ini *isagoge* telah tersistematisasi sedemikian rupa menjadi sebuah konsep dasar tentang bahasa dan pemaknaanya (*al-alfad wa dalalatuha*), analogi (*al-qiyas*), argumentasi (*al-burhan*), kekeliruan dalam bernalar (*al-mughalatah*) dan *al-kulliyat*. Lihat Abu Zakariya al-Anshari, *Syarkh Isagoge al-mantiq li Syaikh 'Alish* (Kairo: al-Nail, 1329 H). Kajian atas *isagoge* ini juga dibahas oleh Koes Adwijajanto, "Studi Filologis Syarakh Isagoge: Menelusurui Logika Aristotelian di Kalangan Muslim Klasik," *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 2, No. 1 (2012). Sementara al-Farabi, telah dikutip di atas.

Hal lain yang dibahas dalam *muqaddimah* kitab *al-Mantiq* ini adalah konsep alam atau bahan baku (*al-thīnah*) dan hasil produksi dari bahan baku tersebut (*al-sun'ah*). Kedua terminologi ini tidak semata terkait dengan persoalan dan konsepsi bahasa tapi juga ide. Konsep *al-thinah* ini hampir sama dengan *al-jins,* tetapi Ibn al-Muqaffa tidak menyamakannya. Ia justru menghadapkan konsep *al-jins* (genus) dan *al-shurah*, bahkan Ibn al-Muqaffa menjelaskan adanya konsep *jins al-ajnas* atau meta-genus. Padahal untuk konsep ini, sepengetahuan penulis, tidak dikenal oleh Aristoteles. Aristoteles dalam *Topics I* misalnya, tempat di mana Aristoteles menjelaskan konsep genus, medeskripsikan genus sebagai satu predikat umum yang diberikan pada suatu objek tertentu, "*What is predicated in what a thing is of number of things exhibiting differences in kind*" atau dalam bahasa lain; "*genus is what is predicated in the "ti esti"* (*what-it-is*) *of many things differing in species*".[23] Artinya, bisa jadi Ibn al-Muqaffa mencoba mengkritik gagasan Aristoteles tentang konsep genus. Sederhananya, Ibn al-Muqaffa hendak memastikan bahwa dalam suatu genus tidak ada genus lainnya. Jika genus terhenti pada predikat *al-hayawan al-nathiq* pada subjek *al-insan,* maka menurut Ibn al-Muqaffa *jins al-ajnas* ada pada perdikat *al-wujud*. Persoalannya untuk subjek yang mana? Ibn al-Muqaffa memberi penjelasan untuk mengidentifikasi sesuatu yang memiliki fisik dan ruh.

Pada saat yang sama, jika Aristoteles menyandingkan genus dengan *differentia*, Ibn al-Muqaffa justru menyandingkan genus (*al-jins*) dengan *al-shurah*. *Al-shurah* menurut Ibn al-Muqaffa:

---

[23] Herbert Granger, "Aristotle on Genus and Differentia in the *Topics* and *Categories*," *The Society for Ancient Greek Philosophy*, Vol. 106 (1983), hlm. 2.

كل إسم يقع على أسماء متباينة الأشخاص تجمعها صورة واحدة .

Pandangan demikian ini, menurut penulis, sama dengan *al-nau'* atau *species*, bahkan konsep *al-shurah* sendiri dalam *al-Mantiq* juga tidak dikenal, yang ada adalah konsep *al-tasawwur.* Kenapa terjadi perbedaan pemahaman seperti ini, sebab al-Muqaffa sebenarnya melalui klaim *talkhis* dari *isagoge* tersebut hendak membangun suatu konsep *al-ism*, atau dalam bahasa lain *logos,* karena melalui konsep *logos* ini akan lahir berbagai konsep pengetahuan beserta korelasinya dengan realitas melalui bahasa. Oleh karenanya bahasa juga menjadi kunci untuk masuk ke dalam gagasan logika Ibn al-Muqaffa dan tidak kebetulan jika indikasi tersebut kemudian dianalisis lebih lanjut dan disimpulkan dalam tesis Gerard Troupeau bahwa logika Ibn al-Muqaffa pada saat yang bersamaan ternyata ikut serta membangun fondasi tata bahasa Arab paling awal.[24] Kecenderungan ini dibuktikan Troupeau yang menyebut bahwa penjelasan Ibn al-Muqaffa dalam *al-Ibarah* yang diklaim disadur dari Aristoteles juga banyak yang melenceng dari aslinya. Kondisi demikian sepertinya menjadi kekhasan Ibn al-Muqaffa. Dengan demikian, pembacaan Troupeau atas terjemahan *Categories, Hermeneutics* dan *Prior Analytics* yang

---

[24] Lihat, Gerard Troupeau, "La Logique d'ibn al-Muqaffa' et les Origins de la Greammire Arabe," *Arabica*, No. 28, (1983), hlm. 242-250. Statemen Troupeau yang perlu dicatat untuk menelusuri teks awal *Mantiq Ibn al-Muqaffa',* sebagaimana dikutip dari Forlani dan Kraus, "C*ette edition montre que nous avons lIa, non pas le texte integral, mais l'abrege d'un commentaire sur trois livres* de l'Organon*:* les Categories, l'Hermeneutique et les Premiers Analytiques*, et que le traducteur n'est pas: Muhammad Ibn 'Abdallah al-Muqaffa', comme l'indique le manuscrit* de Beyrouth*, mais bien: Abiu Muhammad 'Abdallah Ibn al-Muqaffa'*." Troupeau, "La Logique d'ibn al-Muqaffa' et les Origins de la Greammire Arabe", hlm. 244.

dilakukan oleh Ibn al-Muqaffa sudah jelas ke mana arahnya. Perihal *talkhis* atas ketiga unsur pokok dalam *Organon* yang dilakukan oleh Ibn al-Muqaffa tersebut tentunya perlu dikaji lebih dalam lagi.

C. SIMPULAN

Apa yang dilakukan oleh Ibn al-Muqaffa dengan menerjemahkan atau meringkas karya-karya klasik berbahasa non-Arab ke dalam bahasa Arab memiliki dua keberhasilan. *Pertama*, keberhasilan menjaga proses transmisi pengetahuan dari satu generasi ke generasi lainnya, atau dari satu peradaban ke peradaban lain, atau dari kultur ke kultur lainnya. *Kedua*, Ibn al-Muqaffa berhasil melakukan transformasi pengetahuan dari satu pengetahuan tertentu ke pengetahuan lain yang berkait dengan kondisi sosial masyarakatnya. Pada saat yang sama, bahwa gagasan *logos-language* dalam bahasa Arab yang diklaim murni dari Arab ternyata juga telah mengalami perubahan-perubahan seiring masuknya konsep-konsep nalar, termasuk logika ke dalam bahasa Arab. Dengan demikian, logika Ibn al-Muqaffa bisa dipahami sebagai bagian dari upaya membangun konsep nalar kebahasaan (Arab) yang berhasil diapresiasi oleh masyarakat pada waktu itu.

DAFTAR PUSTAKA

Adwijajanto, Koes. "Studi Filologis Syarakh Isagoge: Menelusuri Logika Aristotelian di Kalangan Muslim Klasik." *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*. Vol. 2, No. 1, 2012.

al-Anshari, Abu Zakariya. *Syarkh Isagoge al-Mantiq li Syaikh 'Alish*. Kairo: al-Nail, 1329 H.

Arjomand, Said Amir. "Abd Allah Ibn al-Muqaffa' and the Abbasid Revolution." *Iranian Studies*. Vol. 27, 1994.

Black, Anthony. *The History of Islamic Political Thought from the Prophet Era to the Present.* New York: Routledge, 2001.

al-Farabi, Abu Nasr. *Al-Mantiq 'inda al-Farabi*. Beirut: Dar al-Masyriq, 1987.

Granger, Herbet. "Aristotle on Genus and Differentia in the Topics and Categories." *The Society for Ancient Greek Philosophy.* Vo. 106, 1983.

Kristó-Nagy, István. "Reason, Religion, and Power in Ibn Muqaffa." *Acta Orientalia*. Vol. 62, No. 3, 2009.

Kraus, Paul. *Zu Ibn al-Muqaffa: Die Angelichen Aristotles Ubersetzungen des Ibn al-Muqaffa.* Roma: University of Roma, 1933.

Lowry, Joseph E. "The First Islamic Legal Theory: Ibn al-Muqaffa' on Interpretation, Authority, and the Structure of Law." *The Journal of American Oriental Society,* March 2008.

McKinney, Robert. *The Case of Rhyme versus Reason in Ibn al-Rumi and His Poetics in Context.* Leiden: Brill, 2004.

al-Muqaffa, Ibn. *Mantiq Ibn al-Muqaffa'*. Teheran: t.p., 1357 H(?).

Mohamad, Walat. “Muqaddimah Ibn al-Muqaffa’ li (Kalila wa Dimna) Mustawiyat al-Qari.” *Journal Faculty of Letters Seljuk University,* Number 32, 2014.

Peters, F. E. *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on Aristotelian Corpus*. Leiden: EJ. Brill, 1968.

Rischer, Nicholas. *Studies in History of Logic.* Germany: Onto Verlag, 2006.

Rihani, al-Azhari. “Nadhariyyat al-Logos wa Isykaliyyat al-Rabitah fi Mantiq Ibn al-Muqaffa’." www. academia.edu/ 8754847/نظرية_اللوغوس_وإشكالية_الرابطة_في_منطق_ابن_المقفع. Diakses pada Oktober 2019.

Rusyd, Ibn. *Nash Talkhis al-Mantiq*. Beirut: Dar al-Fikr al-Libnani, 1992.

Sourdel, Dominique. “La Biographie d’Ibn al-Muqaffa d’ Après les Sources Anciennes.” *Arabica*, Vol. I, 1954.

Troupeau, Gerard. “La Logique d’ibn al-Muqaffa’ et les Origins de la Greammire Arabe.” *Arabica*, No. 28, 1983.

Tahmazi, Ayoub & Parvez Ali Asl. “The Role of Ibn al-Muqaffa’ on Transferring the Hereditary Monarchy Thought into Islamic World.” *Journal of Social Studies.* Vol. 1, No. 11, 2015.

Yousefi, Najm al-Din. “Knowledge and Social Order in Early Islamic Mesopotamia (60-193 H/680-909 M).” *Disertasi.* Virginia State University, 2009.

PERCIKAN MANTIQ AL-KINDI

Sulbi

A. LATAR BELAKANG

Para akademisi juga sering menganggap al-Kindi sebagai perintis filsafat Arab. Gelar tersebut menegaskan bahwa al-Kindi ialah seorang pemikir yang luar biasa besarnya peranan dan hasil-hasil pemikirannya bagi dunia Muslim pada masa Islam klasik dan bahkan pengaruhnya hingga hari ini. Al-Kindi adalah tokoh penggagas Renaisans di dunia Arab. Rasa keingintahuan dan pencariannya yang tidak pernah terpuaskan terhadap pengetahuan, membuat al-Kindi menekuni segala jenis bidang ilmu di masa hidupnya. Terkait hal ini, Muhammad Abdul Hadi Abu Raidah mengatakan:

فإن الكندي أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة، وهو أول علمائه في ميدان العلوم الإنسانية النظرية منها والعملية.

Al-Kindi merupakan filsuf Islam pertama yang sesungguhnya. Dia adalah ilmuwan Islam pertama dalam bidang ilmu-ilmu humaniora, baik secara teoretis maupun praktis.[1]

[1] Muhammad Abdul Hadi Abu Raidah dalam pengantar kitab al-Kindi, *Rasail al-Kindi al-Falsafiyyah* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1950).

Sebagian besar tulisan-tulisan al-Kindi yang mencuat ke permukaan menjelaskan khas teori dan pemikirannya. Al-Kindi berusaha menyesuaikan beberapa perbedaan yang telah memisahkan bangsa Timur dan Barat selama ribuan tahun dalam urusan perkembangan ilmu pengetahuan. Di satu sisi, terdapat begitu banyak pandangan keagamaan dan ideologi yang muncul dari kebudayaan Arab. Di sisi lain, terdapat pula pemikiran yang terkait langsung dengan kebudayaan Yunani. Al-Kindi mampu menyatukan kebudayaan Arab dan kebudayaan Yunani dengan semangat rasionalitas dan ilmu pengetahuannya, kemudian ia mentransferkan ke dunia Islam.

Al-Kindi adalah tokoh yang memiliki peran penting dalam memajukan ilmu pengetahuan. Pada masa hidupnya, al-Kindi mencoba membangun sebuah tradisi intelektual yang sangat kuat dengan nalar rasionalitas. Meski demikian, banyak orang yang terus mencari kebenaran mengenai hidup, alam, pengetahuan, dan perilaku manusia dari berbagai sumber terpercaya, dari manapun budaya asalnya. Al-Kindi mencontohkan keterbukaan pemikiran atas kebudayaan lain, yang bahkan hingga kini pun merupakan kualitas yang masih langka ditemui.

Untuk membayangkan dunia yang dirujuk al-Kindi, kita harus kembali ke masa di mana peradaban Yunani kuno mendominasi seluruh wilayah Laut Tengah dan sekitarnya. Al-Kindi mempelajari pemikiran-pemikiran Yunani dan mampu menciptakan jembatan yang menghubungkan jurang antara pemikiran Barat dan Timur. Itu saja sebenarnya sudah cukup untuk menjadikan karyanya yang sangat relevan hingga masa kini.

Namun, ternyata al-Kindi juga membawa pemikiran tersendiri di dalam tulisan-tulisannya. Al-Kindi memang seorang

Arab, namun layaknya para filsuf Yunani sebelumnya, karya-karyanya adalah milik dunia untuk dibaca dan dinikmati oleh semua orang. Pemikiran-pemikiran Yunani yang dipelajari al-Kindi mampu mendorong kemajuan bagi peradaban umat Islam pada masa itu. Ilmu pengetahuan yang selalu didorong bagi para filsuf Yunani, mulai Sokrates, Plato, sampai Aristoteles pun telah menjadi bukti nyata lahirnya peradaban yang sangat kuat bagi Yunani kuno sehingga pada masa itu Yunani selalu mengkampanyekan dan mendialogkan rasionalitas ilmu pengetahuan dalam membangun peradabannya yang sangat kuat. Dengan semangat inilah al-Kindi mencoba memasukkan ilmu-ilmu filsafat dari Yunani ke dalam dunia Islam. Bagi al-Kindi, hanya dengan ilmu pengetahuan umat Islam bisa melanjutkan kejayaannya. Agama dan ilmu pengetahuan menjadi kekuatan dalam mendorong peradaban untuk umat Islam.

B. BIOGRAFI AL-KINDI

Sekitar sepuluh tahun sebelum Harun al-Rasyid wafat, Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi dilahirkan di Kufah. Ayahnya, Ishaq al-Sabbah, adalah Gubernur Kufah pada masa pemerintahan al-Mahdi dan Harun al-Rasyid dari Dinasti Abbasiyah. Ayahnya meninggal beberapa tahun setelah al-Kindi lahir sehingga al-Kindi dibesarkan dalam keadaan yatim pada suku yang menjadi asal cikal-bakalnya al-Kindi, yaitu Bani Kindah. Bani Kindah adalah suku keturunan Kindah yang sejak dulu menempati daerah jazirah Arab, daerah yang tergolong memiliki apresiasi kebudayaan yang cukup tinggi dan banyak dikagumi oleh orang banyak.

Al-Kindi yang dilahirkan di Kufah kemudian memperoleh pendidikan di Basrah dan mampu menghafal al-Qur'an. Setelah

menyelesaikan pelajaran dasar di Basrah, ia melanjutkan studi ke Baghdad hingga tamat. Dalam perkembangannya, al-Kindi sangat mahir dalam berbagai cabang ilmu yang ada pada waktu itu. Sepanjang hidupnya, al-Kindi telah menulis antara 200 dan 270 buku dan makalah dalam berbagai bidang seperti ilmu kenabian, kedokteran, astronomi, ilmu hitung, logika, geometri, astronomi, musik, dan sebagainya. Ilmu-ilmu yang berasal dari Yunani juga ia pelajari, dan salah satu bahasa ilmu pengetahuan waktu itu ia kuasai dengan baik, yaitu bahasa Suryani.[2] Dari buku-buku Yunani yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Suryani inilah oleh al-Kindi kemudian diterjemahkannya ke dalam bahasa Arab.[3]

Nama al-Kindi menjadi terkenal setelah ia hidup di istana pada masa pemerintahan al-Mu'tasim yang menggantikan al-Ma'mun pada tahun 218 H (833 M). Hal ini karena waktu itu al-Kindi dipercaya pihak istana menjadi guru pribadi putra al-Mu'tasim, yaitu Ahmad ibn Mu'tasim. Pada masa ini al-Kindi berkesempatan menuliskan karya-karyanya. Setelah masa al-Ma'mun, ia juga menerjemahkan kitab-kitab Yunani ke dalam bahasa Arab.

Karya-karya al-Kindi mencakup bidang-bidang filsafat, logika, ilmu hitung, astronomi, geometri medis, musik, dialektika, psikologi, politik, meteorologi, dimensi ilmu hitung, dan sebagainya, seperti *Fil al-Falasafat al-Ula, Kitab al-Hassi'ala Ta'allum al-Falasafat, Risalah ila al-Ma'amun fil al-Illat wa Ma'lul, Risalah fi Ta'alif al-Adad, Kammiyat Kutub Aristoteles fi al-Nafs*, dan sebagainya.[4]

---

[2] Tony Abboud, *Seri Tokoh al-Kind*i (Jakarta: Muara, 2013), hlm. 7.

[3] *Ibid.*

[4] Robby Habiba Abror, et.al., *Refleksi Filosofis atas Teologi dan Politik*

C. KAIDAH MANTIQ MENURUT AL-KINDI

Kaidah-kaidah mantiq menurut al-Kindi membatasi dalam pemaknaan atau pemahaman terhadap sesuatu, antara lain:

1. Makna-makna dan pemahaman-pemahaman dalam filsafat memiliki kedudukan yang fundamental. Maka dari itu, filsafat tidak akan keluar dari usaha pendefinisian sekumpulan pemahaman-pemahaman. Jadi, kerja-kerja filsafat dalam mendefinisikan berbagai makna tentang suatu hal ialah untuk membedakan dan membatasi makna-makna tersebut. Misalnya, antara siang dan malam. Siang sudah pasti adanya matahari, sebaliknya pun malam sudah pasti adanya bintang-bintang. Artinya, siang sudah pasti panas karena disebabkan adanya matahari yang panas. Malam sudah pasti indah oleh karena bintang-bintang. Secara substansi siang dan malam sudah pasti memiliki perbedaan. Maka tugas bagi seorang filsuf ialah harus bisa membedakan dan membatasinya agar ada kejelasan, karena setiap realitas sudah pasti memiliki keberagaman yang berbeda-beda. Setiap keberagaman memiliki makna yang berbeda-beda pula, al-Kindi sangat mementingkan atau menaruh perhatian pada usaha untuk menerangkan dan membedakan hakikat kebenaran tentang makna-makna setiap yang realitas agar tidak bias ke mana-mana.[5] Jadi, menurut al-Kindi suatu definisi terhadap suatu hal apapun dianggap perlu untuk menerangkan makna-makna itu sendiri sebelum masuk ke pembahasan yang lebih detail.

Islam (Yogyakarta: FA Press, 2018), hlm. 63.

[5] Fatimah Ismail, *Manhaj al-Bahth 'inda al-Kindi* (Herndon, USA: Al-Mahad al-Alami lil-Fikr al-Islami, 1997), hlm. 64.

2. Menurut al-Kindi, terdapat dua macam metode pembagian. *Pertama, al-jins* (pembagian logis). Contohnya, Irwan dan Ahmad adalah manusia. Irwan dan Ahmad adalah jenis yang sama, yaitu hewan atau manusia yang memiki akal. Irwan adalah manusia yang rajin membaca buku, sedangkan Ahmad tidak suka membaca buku. Artinya, Irwan sudah pasti manusia yang cerdas dibanding Ahmad. Sebaliknya, Ahmad sudah pasti manusia bodoh karena ia tidak membaca buku. Tetapi, pada dasarnya Irwan dan Ahmad adalah jenis yang sama, yaitu manusia yang berakal. *Kedua, an-nau'* (pembagian fisik) adalah pembagian yang secara alami dari alam. Setiap kejadian alam semesta tidak hadir begitu saja tanpa memiliki sebab (kausalitas). Misalnya, hujan mengguyur bumi, hujan ini tidak hadir begitu saja tanpa disebabkan adanya tanda-tanda cuaca buruk. Tentu awan sudah pasti gelap dan gelapnya awan disebabkan oleh cuaca buruk sehingga kita bisa menyimpulkan hujan turun karena cuaca buruk dan awannya gelap. Semua kejadian pasti memiliki sebab (kausalitas). Oleh karena itu, al-Kindi mengatakan:

علة وجود كل شيء وثباته الحق، لأن كل ما له إنية له حقيقة، فالحق إضطرارا موجودا، إذن، لإنية موجودة.

Penyebab keberadaan segala sesuatu dan ketetapan keberadaannya adalah *al-Haqq* (Tuhan). Karena setiap sesuatu yang mempunyai wujud fisik pasti memiliki hakikat (yang menyebabkannya ada). Dengan demikian, keberadaan *al-Haqq* itu niscaya karena penjadi penyebab keberadaan atas segala sesuatu yang memiliki wujud fisik.[6]

[6] Al-Kindi, *Rasail al-Kindi al-Falsafiyyah,* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi,

Maka, atas dasar itulah filsafat yang paling mulia dan tinggi tingkatannya adalah filsafat pertama (*al-falsafah al-ula*). Dalam hal ini, al-Kindi mengatakan:

أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسلة الأولى، أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق.

> Filsafat paling dan tinggi derajatnya adalah filsafat pertama, yaitu ilmu tentang Tuhan (*al-Haqq al-Awwal* atau Realitas Pertama) yang menjadi penyebab semua realitas yang ada di semesta.[7]

3. Metode pengurutan. Metode pengurutan dibagi menjadi dua macam. *Pertama*, metode pengurutan yang terjadi secara alamiah di alam. Contohnya, hujan turun karena cuaca buruk dan adanya tanda-tanda awan yang gelap; gelombang yang besar di tengah laut disebabkan adanya angin yang kencang. *Kedua*, pengurutan seperti urutan-urutan ilmu pada proses belajar. Misalnya, orang yang belajar fisika, harus belajar matematika dahulu, baru ia bisa belajar fisika untuk bisa memahami tentang ilmu fisika. Sebaliknya, setiap orang yang belajar filsafat Islam, maka ia mesti harus belajar bahasa Arab lebih dahulu.[8] Terkait ilmu matematika dan fisika, al-Kindi mengatakan:

   فالعلوم الرياضية ولو أنها تالية في الترتيب للعلوم الطبيعية من جهة الموضوع، إلا أنها علة في وجودها بحسب الفلسفة المثالية المأثورة عن المدرسة الفيثاغورية وأفلاطون والأفلاطونية المحدثة.

1950), hlm. 97.

[7] *Ibid*., hlm. 98.

[8] Ismail, *Manhaj al-Bahts 'inda al-Kindi*, hlm. 165-166.

> Meski dari segi objek pembahasan, ilmu matematika berada setelah ilmu fisika, namun menjadi penyebab adanya ilmu fisika, sebagaimana dalam konsep filsafat yang disampaikan mazhab Pythagoras, Plato, dan Neo-platonisme.

Apa fungsi logika dalam pemahaman al-Kindi? dan apa hubungannya dengan matematika? Logika Al-Kindi berbeda dengan tradisi klasik Aristoteles. Ia menganggap kategori *kuantitas* (*kamamiyya*) dan *kualitas* (*kayfiyya*) secara khusus, sedangkan sisanya dari kategori dianggap tidak lebih dari kombinasi yang berbeda dari dua kategori ini dengan kategori *substansi*. Maka, perlu diberikan perhatian khusus pada fungsi kategori kuantitas dan kualitas sebagai mediator antara logika dan matematika. Al-Kindi melihat aspek kecerdasan pada kualitas logika. Artinya, logika akan berpikir secara benar dan baik ketika dibiasakan dengan membaca realitas subjektif dan objektif dalam merawat logika itu sendiri. Logika tidak pernah menolak terhadap subjektif dan objektif, karena logika selalu memberikan kejujuran dengan melihat sampel-sampel subjektif dan realitas objektif.[9]

D. METODE ANALISIS AL-KINDI PADA ATURAN KONVENSIONAL LOGIKANYA

Salah satu ciri khas karya al-Kindi adalah ditulis dengan sangat singkat tapi mengandung pengetahuan yang mendalam.

---

[9] Ahmad Ighbariah, "Between Logic and Mathematics: Al-Kindī's Approach to the Aristotelian Categories," *Arabic Sciences and Philosophy,* Volume 22, Issue 1 (March 2012), hlm. 51-68.

Hal ini kemudian menimbulkan banyak kontroversi, beberapa menuduh bahwa karya ringkasnya sebagai hasil dari ketidaktahuan al-Kindi. Namun, di sisi lain, jika itu adalah hasil dari ketidakpedulian, itu sangat bertentangan dengan semangat keilmuannya. Padahal yang sebenarnya karya-karya ringkasnya tersebut sengaja dimaksudkan untuk segelintir orang yang terpelajar, sehingga menurutnya ia tidak merasa perlu membuang waktu untuk merinci argumennya, karena ia yakin bahwa yang terpelajar tidak membutuhkannya.[10] Karena itu pula ia menggunakan metode analitis dan tidak mengikuti aturan logika konvensional secara ketat.[11]

E. MANTIQ LIBER

Salah satu karya yang paling terkenal tentang logika yang terkenal pada abad Pertengahan berbahasa Arab adalah *Liber Introductions,* yang mencuatkan nama Muhammad. Lebih dari sekali, ditanya siapa sebenarnya Muhammad? Terdapat beberapa pendapat tentang siapa yang dimaksud dengan Muhammad. *Pertama,* ialah nama dari murid al-Kindi yang disebut Muhammad Philosophi, ialah dua ulama terkemuka murid al-Kindi adalah Ahmad ibn al-Tayyib al-Sarakhsi (w. 899) dan Mansur bin Talha bin Tahir. Kemungkinan nama tersebut hanya ditulis ibn Muhammad, dihilangkan nama lengkapnya untuk penerjemahan Latin. Atau, nama murid al-Kindi lain, seperti Muhammad bin Musa Shakir (w. 873) dan Muhammad bin al-Jahm. Kedua nama terakhir ini dikenal sebagai ahli logika. *Kedua*, ialah seorang penyalin. *Ketiga*, ialah nama filsuf lain.

---

[10] Mutazid Waliur Rehman, "Al-Kindi and his Philosophy," *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute,* Vol. 2, No. 2 (1920-1921), hlm. 100.

[11] *Ibid.*

Sementara Albino Nagy, yang mengedit teks Latin *Liber Introduction*, berpendapat bahwa nama Muhammad yang dimaksud adalah al-Farabi (w. 950). Meski tidak berguru langsung kepada al-Kindi, al-Farabi menggunakan karya-karya al-Kindi seperti ketika belajar logika kepada Yuhanna ibn Haylân di Kota Baghdad.

Dan kitab *al-Mantiq* yang pertama ini sampai pada kita dalam terjemahan bahasa Ibrani, kitab yang kedua berbahasa Arab (aksara Ibrani), dan kitab yang ketiga belum selamat.[12] Pemeriksaan dari dua yang pertama tidak menunjukkan bahwa al-Farabi disebut sebagai murid al-Kindi atau Ibn Rusyd, yang tampaknya disamakan dengan *Liber Introductorius in Artem Logicae Demonstrations*, sebab beberapa karya yang disebut *Liber* dapat diidentifikasi dengan karya-karya al-Farabi tentang logika terutama perihal epistemologi dan intelektual.[13]

F. NASKAH PENTING AL-KINDI

Penemuan sebuah naskah penting al-Kindi baru-baru ini di kota Istanbul, telah mengubah suatu kemungkinan menjadi kepastian logis mengenai metode argumentasi dan pemikiran Yunani. Dengan demikian, melalui al-Kindi kita menemukan keseimbangan unik dalam Islam klasik antara teologi yang berdasarkan pada interpretasi wahyu dan filsafat.[14] Al-Kindi memanfaatkan totalitas kemampuan manusia yang terbatas

---

[12] Henry George Farmer, "Who was the Author of the 'Liber Introductorius in Artem Logicae Demonstrations'?" *Journal of the Royal Asiatic Society,* Volume 66, Issue 3 (Juli 1934), hlm. 554.

[13] *Ibid.*

[14] Richard Walzer, "The Rise of Islamic Philosophy," *Oriens*, Vol. 3. No. 1 (1950), hlm. 5-6.

terhadap pemahaman Allah, alam semesta, dan manusia itu sendiri. Di sini al-Kindi menggunakan tradisi filosofis Yunani dan menunjukkan cukup banyak keberhasilan meski ia adalah orang pertama yang melakukan upaya asimilasi tersebut. Fakta yang perlu ditekankan dalam hal ini adalah kontribusi penting al-Kindi terhadap pengaruh Yunani di Syiria dan Islam pada Abad Pertengahan, memberikan pemahaman mengenai status filsafat Yunani dalam lingkungan Islam, terutama ketika ia memperkenalkan filsafat ke dalam teologi.[15]

Al-Kindi adalah orang yang memiliki pengetahuan yang luar biasa dan seorang ensiklopedis yang menulis sekitar 240 buku yang sebagian besar komentarnya atas karya-karya Aristoteles, termasuk pemahaman mengenai orang-orang Yunani, India, dan Persia.[16] Maka tidak diragukan lagi, bahwa al-Kindi sebagai seorang filsuf Islam yang memiliki keluasan pemahaman perihal beragam topik pikiran dan memiliki kedalaman ilmu pengetahuan. Karya-karya al-Kindi sebagian besar lebih populer pada filsafat, logika, matematika, musik, astronomi, astrologi, dan lain-lain.

Namun, meski menulis begitu banyak buku dengan topik yang mendalam, al-Kindi sama sekali bukan seorang genius yang kreatif sebab menulis untuk publik yang tidak cukup siap tentang pemikiran tertentu, perlu penjelasan yang lebih dari pada, katakanlah Abad ke-6 M di Yunani, atau sezaman baik dengan Ibn Rusyd ataupun Ibn Sina. Di sisi lain, al-Kindi lebih menekankan bahwa ia menyesuaikan argumennya

---

[15] *Ibid.*

[16] Matti Moosa, "A New Source on Ahmad ibn al-Tayyib al-Sarakhsī: Florentine MS Arabic 299," *Journal of the American Oriental Society,* Vol. 92, No. 1 (Januari-Maret 1972), hlm. 19-24.

dengan tingkat kesiapan dan pengetahuan publik pembacanya pada Mu'tazilah.[17] Misalnya tentang konsep agama yang berkaitan dengan pengetahuan Yunani klasik, bahwa wahyu yang dikomunikasikan kepada manusia oleh para nabi yang diilhami secara ilahi jelas lebih unggul dan pada dasarnya berbeda dengan pengetahuan yang diperoleh filsafat. Al-Kindi menyebutkan tiga macam pengetahuan, yaitu (a) pengetahuan yang diperoleh melalui indra lahiriah yang disebut sebagai pengetahuan indrawi, (b) pengetahuan yang diperoleh dengan menggunakan akal disebut pengetahuan rasional, (c) pengetahuan yang diperoleh langsung dari Tuhan disebut pengetahuan *isyraqi* atau iluminatif.[18]

Apa yang melampaui intelek? Bagi kaum Muslim yang beriman, hal ini merupakan alam para malaikat, seperti Jibril yang diakui sebagai malaikat pembawa wahyu Tuhan kepada Nabi, sebagai perantara manusia dengan Tuhannya. Esensi kemalaikatan adalah persepsi murni dan intelek mutlak. Tetapi al-Kindi tidak berbicara perihal malaikat, tetapi tentang yang intelek berdekatan langsung dengan Tuhan.[19] Oleh sebab itu, menurutnya, kecerdasan dibagi menjadi, *pertama,* kecerdasan aktif yang terus-menerus aktual; *kedua*, kecerdasan potensial intelek yang dituju, intelek yang menjadi aktual; dan *keempat*, fakultas intelektual yang menyebabkan proses aktualisasi. Al-Kindi mengantisipasi pandangan Ibn Sina bahwa jiwa adalah subjek yang potensial. Dalam teorinya tentang pengetahuan,

---

[17] Richard Walzer, "New Studies on al-Kindi," *Greek into Arabic: Essays on Islamic philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1962), hlm. 196.

[18] Maftuhkin, *Filsafat Islam* (Sleman: Penerbit Teras, 2012), hlm. 82.

[19] Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London & New York: Routledge, 1996), hlm. 210-211.

al-Kindi pada dasarnya mengadopsi teori Aristoteles, bahwa pengetahuan itu berarti memahami esensial, dalam dua cara: 1) seseorang mengetahui bentuk-bentuk materi dengan mangabstraksikan pemahaman, (2) seseorang mengetahui yang universal dengan mencapai intelek surgawi pertama. Pada titik ini al-Kindi mengadopsi pandangan Paripatetik tentang fungsi intelek surgawi. Dalam teori al-Kindi tentang keabadian jiwa disebutkan bahwa tidak wajar bagi jiwa terhubung dengan tubuh. Ia menggunakan nada asketik di sini. Dalam kematian, jiwa individu yang benar mencapai dunia akal yang ada di luar kosmos astral. Jiwa-jiwa orang lain harus menempuh proses pemurnian hierarki di berbagai ruang di luar bintang-bintang. Di sini sudut pandang astrologi al-Kindi secara umum menunjukkan, bahwa al-Kindi mengikuti garis Neo-platonik dalam teorinya tentang keabadian jiwa. Psikologi al-Kindi ini mempengaruhi sekolah-sekolah lain di dalam filsafat Islam, seperti Ikhwanu Shofa dan lingkaran al-Sijistani.[20]

Sedangkan perihal karya-karya filosofis al-Kindi, Muhammad 'Abd al-Hadi Abu Rida mengumpulkan dan mengedit naskah-naskah yang diterbitkan dalam dua volume, *Rasa'il al-Kindi al-Falsa-fiyya (The Philosophical Epistles of al-Kindi)*.[21] Di antara naskah al-Kindi yang diterbitkan tersebut, menurut Shamsi terdapat empat naskah yang membahas *infinity* atau ketidakterbatasan: 1) *Kitab al-falsafat al-ula*, 2) *Risala fi idah tanahl jirm al-alam,* 3) *Risala fi ma al-ladzi la yumkin an yakun la nihaya lah wa ma al-ladzi yuqal la nihaya lah,* dan 4) *Risala*

[20] *Ibid.*, hlm. 111.

[21] Al-Kindi, *Rasa'il al-Kindi al-Falsafiyya,* Muhammad 'Abd al-Hadi Abu Rida (ed.), 2 Volume (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1950-1953).

fi wahdaniyat Allah wa tanahi Jirm al-'alam.[22] Terutama dalam naskah ketiga, tampak metode kritis al-Kindi ketika membedakan antara "berada dalam aktualitas" (eksistensi) dan "berada dalam potensi" (substansi), serta mendefinisikan waktu, gerak, dan tubuh. Menurutnya, waktu adalah durasi yang ditentukan oleh gerak (*time is duration determined by motion*). Waktu yang mengandaikan adanya *a moving body* ini membuktikan adanya *motion,* bahwa keberadaan tubuh ditentukan periode waktu, sehingga tidak mungkin adanya tubuh yang tidak terbatas durasi waktunya. Dengan demikian, ia mencapai kesimpulan bahwa tidak satu pun dari ketiganya yang tidak terbatas dalam aktualitas.[23]

Meski banyak sarjana filsafat muslim lebih menganggap al-Kindi sebagai seorang teolog dari pada filsuf, tetapi mereka menempatkan al-Kindi sebagai Mu'tazilah. Al-Kindi juga digolongkan sebagai filsuf Neoplatonis yang menggabungkan unsur-unsur Aristoteles dalam pemikirannya.[24] Al-Kindi mendefinisikan jiwa manusia sebagai zat yang terpancar. Jiwa terhubung ke tubuh materialnya melalui suatu koneksi. Inti dari jiwa manusia ilahi karena sumbernya, dan jiwa terpancar dari esensi Allah sendiri. Al-Kindi mengutip Philoponus kesalahan dalam menyatakan bahwa pandangan (Neoplatonis) ini dimiliki oleh Plato dan Aristoteles.

Semangat gagasan yang dibangun al-Kindi tentang ilmu pengobatan sangat mempengaruhi dunia modern saat ini, al-

---

[22] A. F. Shamsi, "On What cannot be Infinite and of what Infinity may be Attributed," *Islamic Studies,* Vol. 14, No. 2 (1975), hlm. 123.

[23] *Ibid.*, hlm. 128-129.

[24] Tomas Kulka," Summaries of Hebrew Articles," *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, Vol. 40 (Januari 1991), hlm. 111.

Kindi adalah sosok orang pertama yang menemukan ilmu pengobatan sehingga sampai hari ini dipakai oleh ahli-ahli kedokteran dunia, semangat itu menjadi catatan penting bagi kehidupan seorang filsuf muslim yang mampu mempengaruhi dunia. Al-Kindi telah mampu meletakkan batu pertama bagi dunia Islam dalam menemukan ilmu pengobatan. Artinya, peran penting al-Kindi tentang ide-ide besarnya dalam menemukan teori-teori pengobatan sangatlah luar biasa bagi semua umat manusia.[25]

Selain itu, al-Kindi juga dikenal sebagai teoretikus musik pertama di dunia Arab. Lebih tepatnya, ia adalah penulis yang paling awal di bidang ini dan karyanya memiliki relevansi dalam waktu yang cukup lama. Karya-karya al-Kindi mencerminkan tradisi teori yang kuat sehingga mempengaruhi lanskap intelektual, seperti pada pembahasan tentang siklus ritmis dalam periode perkembangan yang dinamis dimana asimilasi warisan Yunani ke dalam budaya Islam, baik pada bidang filsafat, kedokteran, sains maupun matematika.[26]

Al-Kindi adalah tokoh filsafat besar bagi dunia muslim masa Islam klasik. Ia memiliki peran penting dalam mendorong semangat filosofis dalam tradisi ilmu pengetahuan dan peradaban Islam pada abad ke-9 di Kota Baghdad, jantung kekhalifahan Abbasiyah yang kosmopolitan. Ide-ide besarnya al-Kindi ibarat rumah peradaban yang mendayagunakan intelektualitasnya. Al-Kindi adalah seorang yang saleh dan jenius,

---

[25] Liana Saif, "The Arabic Theory of Astral Influences in Early Modern Medicine," *Renaissance Studies: The Society for Renaissance Studies,* Vol. 25, No. 5 (November 2011), hlm. 3.

[26] O. Wright, "Al-Kindi's Braid," *Buletin SOAS Universitas London*, Vol. 69, No. 1 (2006), hlm. 2.

yang berdedikasi dalam menunjukkan kesesuaian antara filsafat Yunani dengan kebenaran Ilahi, sebagaimana Friedrich Nietzsche yang dengan tradisi filosofisnya dalam memajukan ilmu pengetahuan dan etika Barat, terlebih kritik-kritiknya terhadap semangat keagamaan pada senjakala modernitas yang ditandai dengan kematian Tuhan dan perayaannya. Baik al-Kindi maupun Nietzsche memang seorang pemikir besar yang berbeda zaman, kehidupan mereka dipisahkan oleh budaya, sejarah, dan tradisi filosofis, tetapi mereka memiliki semangat dalam memajukan peradaban untuk manusia.[27]

G. SIMPULAN

Al-Kindi adalah seorang filosof besar bagi dunia muslim pada masa Islam klasik. Al-Kindi dianggap sebagai filsuf yang mendorong pemikiran filsafat dan tradisi klasik Aristoteles ke bangsa Arab Islam.[28] Ide-ide besarnya yang dibangun oleh al-Kindi memiliki pengaruh yang luar biasa bagi bangunan peradaban bagi dunia muslim waktu itu, di antaranya dengan mentransfer ilmu pengetahuan Yunani yang rasional ke dalam dunia Islam. Maka dari itu, al-Kindi adalah sosok yang membangun dan menghidupkan khazanah tradisi-tradisi intelektual dunia muslim. Karya-karya besarnya dalam ilmu mantiq, astronomi, musik, filsafat, dan sebagainya. Al-Kindi menjadi jembatan dalam mempertemukan peradaban Barat dan peradaban Islam. Pada waktu itu orang membenci ilmu pengeta-

[27] Peter S. Groff, "Al-Kindi and Nietzsche," *Studi Nietzsche,* No. 28 (Autum 2004), hlm. 139.

[28] Angelika Neuwirth, “Neue Materialien zur Arabischen Tradition der Beiden Ersten Metaphysik-Bücher,” *Die Welt des Islams, New Series*, Brill, Vol. 18, Issue 1/2 (1977), hlm. 86.

huan dan ilmu Mantiq yang rasional, tetapi al-Kindi mampu melakukan perubahan dan pengayaan khazanah baru dalam membangun peradaban Islam dengan cara semangat rasionalitas ilmu mantiq dan filsafatnya.

Kebijaksanaan al-Kindi sudah kita temukan melalui pemikirannya yang ia sumbangkan bagi dunia ilmu pengetahuan Islam. Besarnya peran al-Kindi jelas tidak bisa begitu saja diabaikan dalam khazanah keilmuan dan kebangkitan Islam. Al-Kindi juga mampu menjaga rumah kebijaksanaan, *Baitul al-Hikmah,* pada masa kepemimpinan anaknya Harun al-Rasyid. Di sinilah al-Kindi mulai meneruskan pikiran-pikiran tentang ilmu filsafat dan ilmu logika (mantiq). Bagi penulis, apa yang dilakukan al-Kindi tersebut bahwa kebijaksanaan dalam berpikir hanya mampu diraih ketika ilmu logika menjadi jalan yang mengatur dalam setiap cara berpikir kita. Tanpa ilmu logika (mantiq) mungkin cara berpikir kita dalam melihat realitas tidak akan seimbang sebab dengan ilmu logika (mantiq) berpikir kita menjadi sistematis dan kita mampu memposisikan antara yang subjektif dengan objektif secara seimbang dan bijaksana.

Ilmu logika (mantiq) berperan penting dalam upaya melakukan identifikasi, membuat definisi, dan mengklasifikasikan sesuatu. Tanpa ilmu logika mungkin kita sangat susah membedakan antara substansi yang satu dengan substansi yang lain, antara yang objektif dan yang subjektif, antara yang memiliki jenis yang sama dengan tidak memiliki jenis yang sama pula. Maka tanpa ilmu logika (mantiq) kita akan sulit memahami suatu persoalan; tanpa kejelasan cara berpikir akan membuat segala sesuatu menjadi rancu atau bias, dan tidak dapat dimengerti.

Kerancuan kita dalam memahami ilmu logika bisa melahirkan pikiran yang tidak sistematis, sehingga membuat pikiran kita sulit mencapai pemahaman. Kerancuan dalam berpikir atau mendefinisikan sesuatu hal, bisa saja tejadi karena lemah logika yang kita miliki atau kemampuan kita dalam memahaminya. Contoh sederhana, antara angka 1 dengan angka 2. Kita tidak mesti menyamakan antara angka 1 dan 5. Angka 1 dan 5 memiliki jenis yang sama, akan tetapi angka 1 dan 5 juga memiliki hasil yang berbeda. Walhasil, ilmu logika memiliki peran penting dalam perkembangan dunia keilmuan, dan dalam ilmu pengetahuan Islam peran penting itu dimainkan oleh Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi.

DAFTAR PUSTAKA

Abboud, Tony. *Seri Tokoh al-Kindi.* Jakarta: Muara, 2013.

Abror, Robby Habiba, dkk. *Refleksi Filosofis atas Teologi dan Politik Islam.* Yogyakarta: FA Press, 2018.

Groff, Peter S. "Al-Kindi dan Nietzsche." *Studi Nietzsche*, No. 28, Autum 2004.

Farmer, Henry George. "Who was the Author of the 'Liber Introductorius in Artem Logicae Demonstrations'?" *Journal of the Royal Asiatic Society,* Vol. 66, Issue 3, Juli 1934.

Ighbariah, Ahmad. "Between Logic and Mathematics: al-Kindī's Approach to the Aristotelian Categories," *Arabic Sciences and Philosophy,* Volume 22, Issue 1, March 2012.

Ismail, Fatimah. *Manhaj al-Bahth 'inda al-Kindi*. Herndon, USA: Al-Mahad al-Alami lil-Fikr al-Islami, 1997.

Kulka, Tomas. "Summaries of Hebrew Articles." *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, Vol. 40, Januari 1991.

Maftuhkin. *Filsafat Islam*. Sleman: Penerbit Teras, 2012.

Moosa, Matti. "A New Source on Ahmad ibn al-Tayyib al-Sarakhsī: Florentine MS Arabic 299," *Journal of the American Oriental Society,* Vol. 92, No. 1, Jan-Maret 1972.

Nasr, Seyyed Hossein & Oliver Leaman (eds). *History of Islamic Philosophy.* London & New York: Routledge, 1996.

Neuwith, Angelika. "Neue Materialien zur Arabischen Tradition der Beiden Ersten Metaphysik-Bücher," *Die Welt des Islams, New Series*, *Brill*, Vol. 18, Issue 1/2, 1977.

Rehman, Mutazid Waliur. "Al-Kindi & his Philosophy." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute,* Vol. 2, No. 2, 1920-1921.

Saif, Liana. "The Arabic Theory of Astral Influences in Early Modern Medicine," *Renaissance Studies: The Society for Renaissance Studies,* Vol. 25, No. 5, November 2011.

Shamsi, F. A. "Al-Kindi's Epistle: On what cannot be Infinite and of what Infinity may be Attributed." *Islamic Studies,* Vol. 14, No. 2, 1975.

Walzer, Richard. "The Rise of Islamic Philosophy", *Oriens*, Vol. 3. No. 1, Juni 1950.

______. "New Studies on al-Kindi," *Greek into Arabic: Essays on Islamic philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1962.

Wright, O. "Al-Kindi's Braid," *Buletin of SOAS, University of London*. Vol. 69, No. 1, 2006.

LOGIKA MENURUT AL-FARABI DALAM KITAB MANTIQ *'INDA AL-FARABI* JUZ I

Zulfahani

A. PENDAHULUAN

Ilmu mantiq atau ilmu logika tidak dikenal di dunia Islam sampai dengan abad ke-2 H, tepatnya pada masa Abbasiyah.[1] Pada masa Nabi Muhammad Saw. dan Khulafâ' ar-Rasyîdûn umat Islam masih disibukkan dengan berbagai agenda pembangunan dan peletakan dasar-dasar ajaran Islam. Pada masa kenabian, masyarakat muslim juga belum banyak terpengaruh budaya dan peradaban negara-negara di luar wilayah mereka. Dalam keadaan yang seperti ini, bisa dikatakan filsafat belum dibutuhkan oleh kaum muslimin.

Pada era Daulah Umayyah, ilmu mantiq belum menjadi perhatian umat Islam. Hanya di kalangan Yahudi dan Nasrani yang mau bersibuk-sibuk mempelajarinya. Sehingga bisa dikatakan pada masa ini ilmu mantiq belum masuk ke dunia Islam.

---

[1] Aref al-Attari, "Logic in The Islamic Legacy: A General Overview," *Makalah* disampaikan di Institute of Logic and Cognition, Sun Yat-Sen University, Guangzhou, pada Maret 2011, hlm. 6-7.

Baru pada era Abbasiyah, umat Islam mengalami banyak perubahan sosial budaya. Umat Islam telah berhasil mendirikan sebuah negara yang kokoh dan banyak kota dibangun, dan urbanisasi tidak dapat dielakkan lagi. Umat Islam pun berbaur dengan umat-umat agama lain dengan latar pengetahuan yang berbeda-beda. Kebutuhan akan ilmu pengetahuan untuk memenuhi hajat kehidupan bernegara dan untuk membangun peradaban baru semakin mendesak. Madrasah-madrasah pun dibangun untuk mendukung pemenuhan kebutuhan ini.

Konsekuensi terbentuknya negara adalah munculnya berbagai konflik internal umat Islam. Di antara konflik tersebut adalah pertentangan antara kaum intelektual di bidang syariat dan para penguasa. Selain itu, perselisihan antarsekte seperti Sunni, Syi'ah, Mu'tazilah, dan sebagainya semakin meruncing. Setiap kelompok berusaha membuat penafsiran terhadap teks-teks al-Qur'an dan Hadis untuk melegitimasi kepentingan politik mereka masing-masing.

Persaingan antarmazhab fikih juga menuntut para penganut mazhab untuk mempertahankan pendapat-pendapatnya masing-masing di bidang ilmu tersebut. Maka dari itu, mereka perlu membangun kaidah-kaidah umum yang rasional sebagai kerangka berpikir mazhabnya. Dengan kaidah-kaidah yang rasional mereka berharap mazhab mereka bisa bertahan dan diikuti oleh banyak orang. Karenanya, diperlukan sebuah disiplin ilmu yang secara khusus menjadi alat untuk menyusun berbagai kaidah-kaidah pokok (*ushûli*) mazhab mereka.

Selain itu, ajaran-ajaran tauhid Islam mulai berbenturan dengan berbagai ajaran lain di luar Islam. Maka, umat Islam merasakan kebutuhan mendesak akan adanya ilmu mantiq untuk membangun rasionalitas ajaran-ajaran Islam agar tetap

bertahan dari berbagai serangan pemahaman lain dari luar Islam. Mantiq menjadi sangat penting untuk membentuk satu disiplin ilmu yang berkonsentrasi pada kaidah-kaidah keyakinan dan tauhid, yaitu ilmu kalam.

Dengan keadaan yang begitu kompleks sedemikian rupa, akhirnya umat Islam mulai tertarik menekuni bidang ilmu logika untuk menunjang pemahaman mereka terhadap ilmu-ilmu pengetahuan baru, terutama ilmu pengetahuan alam, juga untuk dijadikan senjata beradu argumentasi ketika berdebat dengan kelompok-kelompok lain.

Namun, dunia Islam saat itu belum memiliki *blueprint* disiplin ilmu mantiq yang sistematis, ilmiah, dan terstruktur. Adanya interaksi dengan bangsa-bangsa lain seperti Turki, Suriah, Persia, juga dengan umat agama lain seperti Yahudi dan Nasrani, umat Islam mulai dikenalkan dengan literatur klasik Yunani. Melihat adanya peluang transfer ilmu pengetahuan di bidang logika atau mantiq yang diharapkan bisa membantu berbagai kepentingan umat Islam, maka penguasa Abbasiyah saat itu mengeluarkan kebijakan berupa program penerjemahan literatur-literatur Yunani ke bahasa Arab, yang menjadi bahasa resmi negara saat itu. Dengan bantuan beberapa ilmuwan baik dari kalangan Yahudi maupun Nasrani, para penerjemah muslim mengalihbahasakan teks-teks kuno Yunani ke bahasa Arab.

Gerakan penerjemahan yang dikomandani oleh al-Kindi dengan sokongan dari Khalifah al-Ma'mun waktu itu menjadi jembatan besar masuknya ilmu mantiq, terutama logika Aristotelian, ke dalam dunia Islam. Gerakan ini terus berlanjut hingga masa al-Farabi dan Ibnu Sina. Gerakan ini mendorong terbentuknya sebuah perpustakaan yang bernama *Bayt al-*

Hikmah (House of Wisdom). Pada gilirannya perpustakaan ini berkembang menjadi sebuah perguruan tinggi yang mewadahi para pemikir, saintis, dan filsuf-filsuf Islam kala itu.

Namun, gerakan penerjemahan pada masa al-Kindi belum melahirkan karya di bidang mantiq secara khusus. Penerjemahan karya-karya Aristoteles dan filsuf-filsuf lainnya, baru sekadar mengalihbahasakan. Al-Kindi baru membuat konsep dan rumusan pada disiplin ilmu mantiq. Meski ada beberapa judul buku mantiq yang dinisbatkan kepada al-Kindi, seperti *Risâlah fî al-Madkhal al-Mantiqî bistîfâ` al-Qaul fîh* dan *Risalah fî al-Ihtirâs min khid' as-Sufisthâiyyin,* tetapi dua kitab ini tidak kita temukan pada hari ini. Bisa jadi waktu itu masih berupa manuskrip yang belum dicetak, atau hilang ketika terjadi serangan Hulagu Khan ke Baghdad.

Dapat dimaklumi mengapa pada masa awal penerjemahan belum ada usaha kodifikasi, membuat komentar, dan menyusun secara khusus ilmu mantiq, hal ini karena pada masa awal penerjemahan literatur filsafat Yunani para saintis Islam masih terfokus menerjemahkan ilmu-ilmu alam yang lebih menarik minat umat Islam dan lebih praktis dalam kehidupan mereka. Selain itu, al-Qur'an juga memberikan banyak isyarat berupa dorongan kepada umat Islam untuk meneliti alam sekitarnya dan mengambil manfaat darinya. Ilmu alam juga sangat dibutuhkan saat itu untuk membangun peradaban baru Islam yang masih berumur satu setengah abad.

Baru pada masa penerusnya, yakni masa Abu Nashr al-Farabi, ilmu mantiq dibukukan secara khusus sebagai hasil dari penerjemahan dan pemberian komentar terhadap karya-karya ilmu logika Yunani klasik, seperti karya-karya Aristoteles dalam serial *Organon* (Logika) yang di dalamnya memuat

Categories, On Interpretation, Prior Analytics, Posterior Analytics, Topics, dan *Sophistical Refutations*. Al-Farabi sendiri juga menerjemahkan dan memberikan komentar terhadap karya-karya logika tersebut, hingga kemudian melahirkan satu disiplin ilmu baru dalam dunia Islam, yaitu mantiq.

Ada beberapa masalah yang perlu dibahas dan dipecahkan melalui karya sederhana ini. *Pertama*, bagaimana proses "pengambilan" ilmu logika dari karya filsuf Yunani oleh al-Farabi dan dari mana saja ia memperoleh ilmu-ilmu tersebut? *Kedua,* apa saja karya-karya al-Farabi, baik yang berupa terjemahan maupun komentar orisinal? *Ketiga,* apa saja prinsip pokok atau teori-teori mantiq yang dihasilkan oleh al-Farabi dalam mereproduksi karya-karya logika Yunani? *Keempat,* apa relevansi dan pengaruh signifikannya karya al-Farabi dalam bidang mantiq terhadap perkembangan peradaban Islam pada masanya dan masa kini?

Sedangkan beberapa tujuan yang ingin dicapai dari penelitian sederhana ini, di antaranya:

1. Mengetahui proses yang dilakukan oleh al-Farabi dalam mengambil ilmu mantiq dari kalangan Yahudi dan Nasrani, dan umat-umat lain di sekitar peradaban Islam saat itu. Dengan mengetahui proses ini diharapkan kita bisa menduplikasi sikap dan cara mentransfer ilmu pengetahuan terutama filsafat Islam pada hari ini dari masyarakat Arab yang menyimpan repertoar keilmuan filsafat Islam ke dunia Islam Nusantara.
2. Kita bisa menemukan karya-karya terjemah dan komentar al-Farabi terhadap karya-karya logika Yunani, dari sana bisa dirumuskan ulang atau bahkan direproduksi karya-karya mantiq Islam bagi umat Islam di wilayah Nusantara.

Selain itu, kita bisa membaca secara kuantitatif berapa karya-karya al-Farabi yang telah sampai di dunia Islam Nusantara dan berapa yang belum.

3. Mengetahui teori-teori pokok mantiq menurut al-Farabi dan karya-karya komentarnya terhadap karya-karya logika Yunani, dengan begitu kita bisa merumuskan dan mereproduksi ulang teori-teori mantiq Islam bagi peradaban masa kini. Dan diharapkan akan ada *transfer of knowledge* dari dunia Arab ke wilayah Nusantara.
4. Menemukan relevansi teori-teori mantiq al-Farabi bagi kehidupan umat Islam pada masa sekarang. Dengan begitu kita bisa menjelaskan signifikansi ilmu mantiq klasik bagi pembangunan logika modern.

Peneliti di sini menggunakan metodologi penelitian kualitatif dan studi pustaka untuk menganalisis mantiq al-Farabi dalam karya-karya terjemahannya dan komentar-komentarnya terhadap karya-karya mantiq Yunani klasik. Selain itu, untuk meneliti teks-teks karya al-Farabi peneliti menggunakan hermeneutika sehingga bisa memahami konteks di saat ia menuliskan karya-karyanya.

B. KEHIDUPAN DAN PENDIDIKAN AL-FARABI

Salah satu problematika terbesar yang dihadapi studi pemikiran al-Farabi ialah tidak adanya informasi yang memadai tentang pribadi dan riwayat pendidikan al-Farabi. Al-Farabi sendiri tidak menulis autobiografinya sehingga untuk membahas biografinya kita akan sangat kesulitan meski karya-karya tulisnya banyak yang sampai kepada kita hari ini. Sementara berbagai informasi seputar biografinya yang dimuat di dalam

berbagai ensiklopedi dan buku sejarah tokoh tidak terlepas dari kesangsian akan otentitasnya. Nama dan nasabnya pun tidak bebas dari keraguan dari para penelitinya. Hal ini berkonsekuensi besar terhadap penisbatan karya-karya besarnya. Meskipun demikian, penulis berusaha untuk tetap menyibak kabut tebal yang menyelimuti sisi personal al-Farabi sejauh kemampuan yang penulis miliki dan sebanyak mungkin referensi ilmiah yang bisa dicapai penulis.

Terjadi perselisihan besar di antara para sejarawan tentang nasab al-Farabi, baik dari kalangan sejarawan Islam klasik maupun kontemporer. Ada yang berpendapat bahwa al-Farabi adalah keturunan Persia, di antara yang berpendapat demikian ialah al-Qadhi ibn Sha'id al-Andalusi dalam bukunya *Tabaqât al-Umam* dan Ibn Abi Usaybi'ah dalam *'Uyûn al-Anbâ' fî Tabaqât al-Athba'*.[2] Pendapat yang lain menyatakan bahwa al-Farabi adalah keturunan Turki. Di antara yang berpendapat demikian ialah Shalahuddin ash-Shafadi dalam *al-Wâfî bi al-Wafiyât*[3] dan Ibnu Khallikan dalam *Wafayât al-A'yân*.[4] Sementara itu, beberapa sejarawan kontemporer seperti Nâji Ma'rûf justru berpendapat bahwa al-Farabi adalah seorang Arab asli.[5]

Perselisihan antarsejarawan juga terjadi dalam permasalahan nasab al-Farabi. Misalnya, Ibn Abi Usaybi'ah berpendapat bahwa nama nasab al-Farabi adalah Muhammad bin Muham-

---

[2] Ibn Abi Usaybi'ah, '*Uyûn al-Anbâ` fî Tabaqât al-Athba`*, Vol. III (Beirut: Dar al-Fikr, 1957), hlm. 223.

[3] Shalahuddin Khalil bin Aibak ash-Shafadi, *al-Wâfî bi al-Wafiyât,* Vol. I, (Beirut: Dar Ihya at-Turats al-ʻArabi, 2000), hlm. 102.

[4] Ahmad ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân wa Anbâ` Abnâ` az-Zamân*, Vol. V, (Beirut: Dar Shâdir, 1977), hlm. 153.

[5] Ahmad Syamsuddin, *Al-Fârâbi: Hayâtuhu Âtsâruhu Falsafatuhu* (Beirut: Dar al-Kutub al-ʻIlmiyah, 1990), hlm. 8-9.

mad bin Auzalagh bin Tharkhân.[6] Nama nasab ini pula yang dipakai oleh Majid Fakhry dalam bukunya *al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism*.[7] Sedangkan menurut al-Qifti[8] dan al-Baihaqi,[9] nama nasabnya adalah Muhammad bin Muhammad bin Tharkhân. Ibn an-Nadîm berpendapat bahwa nama nasabnya adalah Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Tharkhan.[10] Sementara Ibn Shâ'id berpendapat bahwa nama nasabnya adalah Muhammad bin Muhammad bin Nashar.[11] Di lain pihak, menurut Ibn Qaimâz adz-Dzahabi nama nasab al-Farabi adalah Muhammad bin Muhammad bin Tharkhân bin Auzalagh Abu Nashar.[12]

Al-Farabi lahir pada tahun 870 M di Turkistan, sebagaimana disebut oleh Rafiq al-'Ajam dalam komentarnya tentang buku *Mantiq 'Inda al-Fârâbi*.[13] Namun, Ibn Khallikân dalam *Wafayât al-A'yân* berpendapat bahwa al-Farabi lahir di Turki[14] dan wafat pada tahun 950 M di Damaskus. Hal ini juga masih menjadi perselisihan di antara para sejarawan apakah al-Farabi wafat secara alamiah di Damaskus, seperti pendapat Ibn Abi

---

[6] Syamsuddin, *Al-Fârâbi Hayâtuhu Âtsâruhu Falsafatuhu*, hlm. 9.

[7] Majid Fakhry, *Al-Farabi Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works, and Influence* (Oxford: Oneworld Publications, 2002), hlm. 6.

[8] Jamal ad-Din abu al-Hasan Ali al-Qifti, *Ikhbâr al-'Ulama' bi Akhbâr al-Hukamâ'* (Kairo, 1326 H), hlm. 182.

[9] Al-Baihaqi, *Târîkh Hukamâ' al-Islâm* (Damaskus: t.p., 1946), hlm. 30.

[10] Ibn an-Nadîm, *al-Fihrisât* (Kairo: t.p., 1348 H), hlm. 368.

[11] Ibn Shâ'id, *Tabaqât al-Umam* (Beirut: t.p., t.t.), hlm. 53.

[12] Abu 'Abdillah Syamsuddin adz-Dzahabi, *Siyar A'lâm an-Nubalâ'* (Beirut: Bait al-Afkar ad-Dauliyah, 2004), 3008.

[13] Rafiq al-'Ajam, "Kata Pengantar," *Mantiq 'Inda al-Fârâbi*, Vol. I, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1985), hlm. 18.

[14] Ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân*, Vol. V, hlm. 153.

Usaybi'ah,[15] Ibn Khallikân,[16] dan al-Qifti;[17] atau wafat dalam perjalanan menuju Damaskus akibat dirampok di tengah jalan sebagaimana dilaporkan oleh al-Baihaqi.[18]

Masa kecil al-Farabi dihabiskan di kampung halamannya, di Turkistan. Ayahnya seorang opsir tentara Turki keturunan Persia asli, sedang ibunya adalah seorang Turki asli.[19] Nama al-Farabi sendiri merupakan nisbat kepada suatu kota bernama Fârâb. Namun sejarawan berselisih seputar lokasi kota ini. Ada yang berpendapat bahwa Fârâb terletak di wilayah Khurasân sebagaimana yang dikatakan Ibn an-Nadîm. Ada pula yang berpendapat bahwa Fârâb merupakan wilayah di Turkistan.[20] Di kampung halamannya, al-Farabi sudah menghafal al-Qur'an seperti anak-anak muslim lainnya. Osman Bakar menyebutkan bahwa apa yang dipelajari oleh Farabi, pada tingkat dasar, baik di bawah bimbingan guru privatnya di rumah ataupun secara formal di masjid, tidak jauh berbeda dari kurikulum tradisional yang diberikan kepada anak-anak muslim sebayanya pada umumnya masa itu. Selain menerima pengajaran al-Qur'an, al-Farabi mestinya juga telah mempelajari ilmu tata bahasa, kesusasteraan, ilmu-ilmu agama (khususnya fikih, tafsir, dan ilmu hadis), dan aritmetika dasar.[21]

---

[15] Ibn Abi Usaybi'ah, '*Uyûn al-Anbâ'*, hlm. 603.

[16] Ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân wa Anbâ' Abnâ' az-Zamân,* hlm. 156.

[17] Al-Qifti, *Ikhbâr al-'Ulama`,* hlm. 279.

[18] Al-Baihaqi, *Târîkh Hukamâ` al-Islâm,* hlm. 4-33.

[19] Al-'Ajam, "Kata Pengantar," hlm. 18.

[20] *Ibid.*

[21] Osman Bakar, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu*, terj. Purwanto (Mizan: Bandung, 1997), hlm. 27-28.

Setelah menghabiskan masa kecil di Turkistan, al-Farabi remaja mulai berkelana menuntut ilmu ke Baghdad. Di sana ia belajar banyak ilmu seperti bahasa Arab, nahwu, dan mantik. Al-Farabi menghabiskan waktu tiga puluh tahun di Baghdad untuk menuntut ilmu, mengajar, dan menuliskan karya-karyanya.[22]

Fakhry Majid dalam bukunya melaporkan hal yang berbeda di mana sebelum pergi ke Baghdad, al-Farabi sempat pergi ke Damaskus terlebih dahulu dan bekerja di Damaskus sebagai penjaga kebun. Baru setelah dari Damaskus al-Farabi bertolak ke Baghdad.[23] Dalam pengamatan penulis, pendapat Fakhry ini tidaklah bertentangan dengan penjelasan sebelumnya, karena bisa saja al-Farabi remaja tidak langsung pergi ke Baghdad dari Turki dan secara geografis kota Damaskus ada di antara Turki dan Baghdad.

Setelah dirasa sudah cukup lama tinggal di Baghdad, al-Farabi melanjutkan pengembaraannya ke kota Harran[24] untuk mendalami ilmu mantiq dan filsafat lebih lanjut.[25] Dari Harran Ia melanjutkan pengembaraan intelektualnya ke kota Damaskus, Syiria, untuk mendalami ilmu hikmah (tasawuf) sekitar tahun 330 H. Di kota terakhir ini al-Farabi menjalin hubungan dekat dengan Saif ad-Daulah, penguasa Dinasti Hamdani di Aleppo yang juga seorang pecinta seni dan ilmu pengetahuan.[26]

---

[22] Al-'Ajam, "Kata Pengantar", hlm. 19.

[23] Fakhry, *Al-Farabi Founder of Islamic Neoplatonism,* hlm. 7.

[24] Saat ini Harran masuk wilayah Turki.

[25] Ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân wa Anbâ' Abnâ' az-Zamân,* hlm. 154.

[26] Al-'Ajam, "Kata Pengantar", hlm. 19.

C. PROSES PENGAMBILAN ILMU LOGIKA YUNANI OLEH AL-FARABI

Ketika datang ke Kota Baghdad, al-Farabi mula-mula belajar bahasa Arab dan gramatika (nahwu dan sharaf) kepada seorang guru yang bernama Abu Bakr bin as-Sirâj. Di Baghdad ini al-Farabi juga mengenal Abu Bisyr Matta bin Yunus (w. 939 M), seorang Kristen Nestorian yang banyak menerjemahkan karya-karya filsafat Yunani klasik terutama di bidang logika. Darinya al-Farabi banyak belajar ilmu hikmah atau filsafat.[27] Ibn Shâ'id berpendapat bahwa mula-mula al-Farabi mempelajari ilmu mantiq adalah dari Yuhanna ibn Haylân (860-920 M).[28]

Dalam pandangan penulis, sangat mungkin al-Farabi telah mengenal ilmu mantiq sejak belajar ilmu hikmah kepada Abu Bisyr. Hal ini karena Abu Bisyr sendiri adalah penerjemah kitab-kitab logika Yunani klasik sehingga al-Farabi telah belajar dasar-dasar logika kepada Abu Bisyr Matta.

Menurut Ibn Abi Usaybi'ah, al-Farabi belajar kitab *Isagoge* kepada seorang Nasrani, belajar kitab *Categoria* dan *Peri Hermeneias* kepada seseorang yang bernama Rubail, dan belajar kitab *Analityca Priora* kepada Abu Yahya al-Maruzi.[29]

D. KARYA-KARYA AL-FARABI DI BIDANG MANTIQ

Abu Nashr al-Farabi bisa dikatakan sebagai penyusun pertama ilmu mantiq dalam dunia Islam. Setelah era awal penerjemahan karya-karya filsafat Yunani berakhir yakni dengan meninggalnya al-Kindi, al-Farabi meneruskan usaha transfer

---

[27] *Ibid*., hlm. 18.

[28] Ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân wa Anbâ' Abnâ' az-Zamân,* 154.

[29] Ibn Abi Usaybi'ah, '*Uyûn al-Anbâ'*, hlm. 135-136.

pengetahuan dengan menerjemahkan karya-karya Aristoteles dan beberapa filsuf Yunani lainnya. Salah satu karya terjemahannya yang populer adalah terjemahan kitab klasik Yunani berjudul *Organon*, sebuah karya *masterpiece* dari Aristoteles di bidang logika. *Organon* adalah kumpulan dari enam buku yang membahas teori-teori logika, yaitu *Categoriae (Categories), Peri Hermeneias/De Interpretatione (On Interpretation), Analytica Priora (Prior Analytics), Analytica Posteriora (Posterior Analytics), Topica (Topics),* dan *De Sophisticis Elenchis (Sophistical Refutations).* Al-Farabi juga menerjemahkan dua buku Aristoteles lain, yaitu *Retorica (al-Khitâbah)* dan *Poetica (asy-Syi'r)*. Selain itu, al-Farabi juga menerjemahkan karya Perphyrios yang membuat bab "Pendahuluan" dalam *Organon*, yang berjudul *Isagoge* atau dalam bahasa Arab disebut *al-Madkhal.*

Selain menerjemahkan, al-Farabi juga menulis kitab panduan untuk mempelajari mantiq yang berjudul *al-Alfâzh al-Musta'malah fi al-Mantiq*. Buku ini seperti kamus istilah-istilah yang dipakai dalam ilmu mantiq dan sangat berguna baik bagi para pelajar pemula ataupun para ahli yang menekuni ilmu mantik. Al-Farabi juga membuat klasifikasi ilmu pengetahuan untuk memetakan secara logis berbagai bidang ilmu yang ada pada masanya dengan mengarang kitab judul *Ihshâ' al-Ulûm*, sehingga pembaca mampu mengenali dan tidak rancu dalam mempelajari berbagai disiplin ilmu.

Karya primer mantiq yang disusun al-Farabi merupakan hasil dari pembacaan dan penerjemahannya terhadap karya Aristoteles terutama *Organon,* dan pendahuluannya yang berjudul *Isagoge* yang ditulis Perphyrios (234-305 M). Al-Farabi juga menulis dua bab tambahan sebagai kata pengantar bagi terjemahan *Organon* dan *Isagoge,* yaitu Bab "at-Tauti'ah" (Pen-

dahuluan) dan Bab "al-Fushul al-Khamsah" (Pasal-pasal yang Lima). Selanjutnya, dua bab tambahan tersebut bersama terjemahan *Isagoge* dan *Organon* diberi judul *Mantiq al-Fârâbi*. Kini karya mantiq ini telah diterbitkan menjadi empat jilid, yang akan dijelaskan lebih lanjut di bagian berikutnya.

Hal yang menarik yang penulis temukan dari karya terjemahan ini adalah pemberian judul terjemahan dengan judul *Mantiq al-Fârâbi*. Dari sini muncul pertanyaan, mengapa diberi judul demikian? Bukankah itu terjemahan atas karya Aristoteles? Dan mengapa seolah diklaim oleh al-Farabi?

Namun, perlu dipahami juga bahwa al-Farabi tidak sekadar menerjemahkan karya Aristoteles dan Perphyrios, tetapi juga melakukan parafrase terhadap dua karya tersebut. Alasan lainnya, bahwa Arabisasi yang dilakukan al-Farabi seolah mencetak pemikiran orisinal Yunani ke dalam wadah pemikiran khas Arab sehingga sudah tidak identik dengan karya aslinya dan memiliki tipologi sendiri. Selain itu, jamak diketahui bahwa al-Farabi tidak menerjemahkan karya Aristoteles dan Perphyrios langsung dari bahasa Yunani, tetapi dari bahasa Suryani, yang merupakan usaha penerjemahan para ilmuwan Kristen Nestorian dan Yahudi di daerah Syam.

Dengan demikian, produk mantiq yang dihasilkan sebenarnya sudah tidak lagi seratus persen orisinal dari Aristoteles. Namun, sudah melalui proses panjang, melewati sumbang pemikiran dari kalangan Kristen dan Yahudi, melewati alih bahasa ke bahasa Suryani, hingga selanjutnya dicetak dalam wadah pemikiran dunia Arab dan Islam kala itu.

Al-Farabi, sebagaimana juga al-Kindi, dalam melakukan penerjemahan tidaklah menggunakan metode alih bahasa saja, namun juga melakukan penambahan, pengurangan, peringka-

san, dan membuat kesimpulan. Jadi sudah barang tentu hasil terjemahan tersebut tidak lagi bisa dikatakan sebagai karya murni Aristoteles, walaupun berakar dari karya Aristoteles.

Terlebih lagi jika kita meninjau jilid kedua kitab *Mantiq 'inda al-Fârâbi,* di sana al-Farabi memberi komentar (*syarah*) yang panjang pada buku Aristoteles yang berjudul *Analytica Priora*. Selain itu, di dalamnya ia juga banyak membuat perbandingan di antara para filsuf Yunani dan analogi para ahli ilmu kalam di dunia Islam. Jelas ini bukan sekadar karya terjemahan dari satu bahasa ke bahasa lainnya saja, namun lebih dekat kepada karya *syarah* atau penjelas yang banyak memuat pemikiran al-Farabi sendiri.

Hasil penerjemahan al-Farabi tersebut hari ini kita temukan dalam empat jilid yang diterbitkan oleh Dar al-Masyriq, Beirut, pada tahun 1986 yang dieditori oleh Rafîq al-'Ajam dan Majid Fakhry.

E. TEORI-TEORI POKOK MANTIQ AL-FARABI

Rumusan teori logika yang kita kenal di dunia Islam hari ini sebagian besar adalah hasil usaha keras tiga orang filsuf Islam yaitu al-Kindi, al-Farabi, dan Ibnu Sina. Al-Kindi berjasa besar meletakkan metode-metode ilmiah dan kajian filsafat dan logika sehingga bisa dikatakan ia adalah peletak fondasi dasar ilmu mantiq. Fondasi yang diletakkan al-Kindi tentunya masih sangat sederhana dan belum terumuskan menjadi satu karya yang sistematis. Namun, fondasi ini memiliki peran signifikan bagi perkembangan ilmu mantiq di kemudian hari.

Fondasi dasar ilmu mantiq yang diletakkan oleh al-Kindi kemudian dikembangkan dan dibangun secara lebih sistematis oleh al-Farabi. Ia juga melakukan penerjemahan terhadap

karya tiga agung Aristoteles *Organon, Retorica,* dan *Poetica*, juga karya Perphyrios yang berjudul *Isagoge.* Tidak sekadar menerjemah, al-Farabi juga menambahkan komentar dan keterangan, membuat penyimpulan, serta peringkasan terhadap karya-karya dari Yunani tersebut. Selain itu, di dalamnya al-Farabi juga menambahkan tulisan orisinalnya sendiri yaitu *at-Tauti'ah* dan *Fushul al-Khamsah.* Hasil kerja kerasnya ini menjadi *magnum opus* dalam dunia filsafat Islam. Lantas, apa saja teori yang dicetuskan al-Farabi di dalam karya-karyanya? Berikut ini penjelasannya.

Pada bab "Tauti'ah", al-Farabi mengawalinya dengan menjelaskan kegunaan ilmu mantiq. Ia membandingkan ilmu mantiq dengan ilmu nahwu. Nahwu berguna untuk menjaga lisan dari kesalahan berucap, demikian dengan ilmu mantiq berguna untuk menjaga akal dari kesalahan berpikir. Terkait hal ini, al-Farabi mengatakan:

> فنسبة علم النحو إلى اللسان والألفاظ كنسبة علم المنطق إلى العقل والمعقولات. وكما أن النحو عيارة اللسان فيما يمكن أن يغلط فيه اللسان من العبارة، كذلك علم المنطق عيارة للعقل، فيما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات.

> Penisbatan kegunaan ilmu nahwu untuk kesahihan lisan dan pelafalan kalimat seperti penisbatan kegunaan ilmu mantiq untuk kesalahan logika dan berpikir. Karena ilmu nahwu pengendali lisan yang sangat mungkin melakukan kesalahan pengucapan. Sedangkan ilmu mantiq pengendali akal yang sangat mungkin melakukan kesalahan dalam berpikir.[30]

[30] Abu Nashr al-Farabi, *Mantiq 'inda al-Fârâbi*, Vol. I (Beirut: Dar al-Masyriq, 1985), 55.

Selanjutnya, al-Farabi menjelaskan mengenai pembagian keterampilan manusia (*shanâ'ah*). Menurutnya, keterampilan manusia dibagi menjadi dua, yaitu keterampilan yang sifatnya analogistik (*ash-shanâ'ah al-qiyasiyah*), dan keterampilan non-analogistik (*ash-shanâ'ah ghair al-qiyasiyah*).[31]

Keterampilan analogistik (*ash-shanâ'ah al-qiyasiyah*) ialah keterampilan yang apabila bagian-bagiannya digabungkan dan dibawa kepada kondisinya yang sempurna, maka mengerjakan-nya kembali—setelah keterampilan itu sempurna dikerjakan—cukup menggunakan *qiyas* (analogi). Dalam hal ini, al-Farabi mengatakan:[32]

فالقياسة هي التي إذا إلتأمت وإستكملت أجزاؤها كان فعلها بعد ذلك إستعمال القياس.

Dengan kata lain, keterampilan jenis ini memiliki substansi yang apabila substansi ini dikerjakan oleh orang lain di waktu yang berbeda maka ia bisa dikatakan telah mengerjakan kete-rampilan ini berdasarkan analogi terhadap subtansinya. Kete-rampilan analogistik sendiri terdapat lima macam, sebagaimana yang dikatakan oleh al-Farabi:

والقياسة خمسة: الفلسفة وصناعة الجدل والصناعة السوفسطائية وصناعة الخطابة وصناعة الشعر.

Terdapat lima macam keterampilan analogistik: 1) keteram-pilan berfilsafat, 2) keterampilan berdebat, 3) keterampilan sophistik, 4) keterampilan retorika, 5) keterampilan bersyair.[33]

---

31 *Ibid*., hlm. 56.

32 *Ibid*.

33 *Ibid*.

Salah satu contoh, substansi keterampilan retorika adalah berbicara untu tujuan menundukkan pendengar dengan suatu pembicaraan sehingga membuat jiwa pendengarnya merasa lebih tenang dengan tanpa meruntuhkan keyakinannya. Jika kemudian ada orang yang berbicara dengan tujuan yang sama, maka bisa dikatakan bahwa orang tersebut sedang melakukan retorika.

Sementara itu keterampilan non-analogistik (*ash-shanâ'ah ghair al-qiyasiyah*) adalah keterampilan manusia yang apabila bagian-bagiannya telah digabungkan dan dibawa ke kondisinya yang sempurna, maka melakukannya dan tujuan dari melakukannya kembali adalah melakukan sebuah pekerjaan tertentu, seperti keterampilan dalam bidang kedokteran, pertanian, perkayuan dan bangunan. Al-Farabi mengatakan:

وغير القياسة هي التي إلتأمت وإستكملت أجوزاؤها كان فعلها وغايتها أن تعمل عملا ما من الأعمال. كالطب والفلاحة والنجارة والبناء.[34]

Dengan bahasa yang lebih sederhana bisa dikatakan bahwa keterampilan jenis ini jika dikerjakan substansinya tidak bisa dikatakan telah melakukan keterampilan tersebut, tetapi hanya dikatakan mengerjakan pekerjaan tertentu. Artinya, keterampilan ini tidak bisa dianalogikan dengan substansi yang ada padanya. Misal keterampilan kedokteran, substansinya adalah mengobati. Namun bila ada orang yang melakukan pengobatan tidak mesti dikatakan ia melakukan keterampilan kedokteran, atau tidak bisa dikatakan bahwa dia adalah seorang dokter. Artinya, keterampilan kedokteran tidak sama dengan mengobati, meskipun substansi kedokteran adalah mengobati. Hal

[34] *Ibid*.

ini karena kedokteran memiliki berbagai tipologi yang khas, keterampilannya diperoleh dengan belajar secara khusus, dan memiliki etika-etika tertentu.

Selanjutnya, al-Farabi menjelaskan lima macam keterampilan yang termasuk analogistik. *Pertama*, keterampilan filsafat, yaitu keterampilan yang mengacu pada pembelajaran dan penjelasan kebenaran dengan sesuatu yang bisa menciptakan keyakinan terhadap sesuatu. *Kedua*, keterampilan berdebat, yaitu keterampilan yang mengacu pada usaha untuk menaklukkan orang yang diajak bicara dengan sesuatu yang dikenal (masyhur).[35] *Ketiga*, keterampilan sophistik. Keterampilan ini mengacu pada usaha menaklukkan orang yang diajak bicara dengan sesuatu yang disangka secara lahiriah, tetapi sebenarnya tidak seperti itu kenyataannya. Keterampilan sophistik ini bertujuan mengacaukan pikiran orang diajak bicara dan para pendengarnya. Selain itu, keterampilan ini juga bisa bertujuan membelokkan pikiran orang-orang agar mereka menganggap orang yang berbicara adalah orang yang pandai bijaksana.[36] *Keempat*, keterampilan retorika, yaitu keterampilan yang mengacu pada usaha penundukkan para pendengarnya dengan sesuatu yang membuat jiwa mereka tenang tanpa meruntuhkan keyakinan mereka. *Kelima*, keterampilan bersyair, yaitu sebuah keterampilan yang substansinya mengacu pada penceritaan sesuatu dan pengimajinasiannya dengan ucapan.[37]

Al-Farabi juga membuat klasifikasi filsafat secara sederhana pada Bab "Tauti'ah". Menurut al-Farabi filsafat dibagi menjadi empat bagian, yaitu ilmu pendidikan, ilmu alam, ilmu meta-

---

[35] *Ibid.*, hlm. 57.

[36] *Ibid.*

[37] *Ibid.*

fisika, ilmu madani atau tata kelola kehidupan bermasyarakat (*al-'ilm al-madani*). Sebagaimana yang al-Farabi katakan:[38]

والفلسفة أربعة أقسام: علم التعليم والعلم الطبيعي والعلم الإلهي والعلم المدني.

Sedangkan ilmu pendidikan, menurut al-Farabi, terbagi menjadi empat, yaitu 1) ilmu berhitung, 2) ilmu teknik, 3) ilmu perbintangan atau astronomi, 4) ilmu musik.[39] Seluruh klasifikasi ini nantinya akan dikembangkan al-Farabi dan ditulisnya di dalam buku tersendiri, berjudul *Ihshâ` al-'Ûlum*. Tetapi, ada sedikit perbedaan klasifikasi yang ada di kitab *Mantiq 'inda al-Fârâbi* dan kitab *Ihshâ` al-'Ûlum*. Perbedaan yang menarik menurut penulis adalah pada kitab *Mantiq 'inda al-Fârâbi,* al-Farabi tidak memasukkan ilmu mantiq ke dalam cakupan filsafat. Hal ini kemudian hari menjadi perdebatan para filsuf, apakah mantiq itu bagian dari filsafat atau ilmu tersendiri dan menjadi alat dalam berfilsafat.

Pada akhir bab "Tauti'ah" al-Farabi mulai masuk ke dalam pembahasan ilmu mantiq secara global dengan membahas *al-mahmûlât* (atribut) dan *al-maudu'ât* (objek). Secara umum *al-mahmûlât* adalah lafaz-lafaz sifat yang dilekatkan pada segala hal. Sedangkan *al-maudu'ât* adalah segala hal yang disifati.[40]

Objek kajian dari ilmu mantiq berpusat pada masalah *al-mahmûlât*. Menurut al-Farabi, *al-mahmûlât* terbagi menjadi dua, yaitu *al-basîth* (kata tunggal) dan *al-murakkab* (kalimat). Sedangkan *al-mahmûl al-basîth* juga dibagi menjadi dua, yaitu sesuatu yang menyerupai sesuatu yang lain dan sesuatu yang

---

[38] *Ibid.*, hlm. 58-59.

[39] *Ibid.*

[40] *Ibid.*, hlm. 60.

menerangkan sesuatu yang lain. *Yang pertama,* sesuatu yang menyerupai sesuatu yang lain, bisa jadi menyerupai esensinya bisa menyerupai keadaannya. Jika ada dua atau lebih sesuatu yang serupa, maka disebut dengan *al-mahmûl al-kulli,* contohnya manusia dan hewan. Sebagaimana yang disebutkan oleh al-Farabi:[41]

الذي يتشابه به شيئان أو أكثر يسمى المحول الكلي. مثل الإنسان والحيوان.

Sementara apabila ada dua atau lebih sesuatu yang tidak serupa, maka disebut *asy-syakhsh* (individu).[42] Misalnya Umar dan Zaid. Jika Umar dan Zaid dibandingkan, maka tentu tidak serupa, karena masing-masing dari keduanya adalah individu yang berbeda. Sebagaimana yang disebutkan oleh al-Farabi:[43]

ما لا يتشابه به إثنان أصلا يسمى الشخص. مثل زيد وعمرو.

Namun, jika ada dua atau lebih sesuatu yang serupa dalam hal esensinya, hal itu disebut *al-jins* (jenis). Sementara yang lebih khusus dari *al-jins* adalah *an-nau*' (macam). Sebagaimana yang disebutkan oleh al-Farabi:[44]

وأعم المحمولين البسيطين الذين يتشابه به شيئان في جوهريهما يسمى الجنس، وأخصهما هو النوع.

Contoh dari *al-jins* adalah kata pakaian, sedangkan *nau*'-nya adalah baju, celana, rok, kerudung, dan yang semacamnya.

---

41 Manusia dan hewan memiliki beberapa keserupaan, di antaranya sama-sama makhluk hidup.

42 *Ibid.*, hlm. 60.

43 *Ibid.*

44 *Ibid.*

Baju, celana, rok, dan kerudung esensinya adalah sama, yaitu pakaian.

Dan apabila ada dua atau lebih sesuatu yang serupa bukan dalam esensinya, maka disebut *al-'aradh* (eksposisi). Sebagaimana yang disebutkan oleh al-Farabi:[45]

الذي يتشابه به إثنان أو أكثر لا في جواهرهما يسمى العرض.

Dengan kata lain, *'aradh* adalah sesuatu yang menjadi sifat dari banyak *nau*' yang tidak menjawab pertanyaan "apakah itu". Misalnya, frasa baju merah, kata *merah* adalah '*aradh* dari baju, dan *merah* tidaklah menjawab pertanyaan "apakah yang namanya baju?".

Sementara itu jika ada sesuatu yang berfungsi menerangkan sesuatu yang lain di dalam hal esensinya atau sifat sejatinya, hal itu disebut *al-fashl* (partikular). Sebagaimana yang disebutkan oleh al-Farabi:[46]

والذي يباين به الشيء شيئا آخر في جوهره هو الفصل.

Dengan kata lain, *al-fashl* adalah sesuatu yang membedakan suatu *nau*' dengan *nau*' yang lain, tetapi dalam esensinya sama-sama satu jenis. Contoh dari *al-fashl:* manusia adalah hewan yang berpikir. Kata *berpikir* adalah *al-fashl* karena berfungsi untuk membedakan manusia dari berbagai jenis spesies lain, yang masih dalam kategori hewan.

Sedangkan jika berfungsi menerangkan sesuatu yang lain bukan dalam hal esensinya atau sifat sejatinya, maka disebut

[45] *Ibid*., hlm. 61.

[46] *Ibid*.

al-khâshah. Sebagaimana kata al-Farabi:[47]

والذي يباين به شيء شيئا آخر لا في جوهره فهو الخاصة.

Dengan kata lain, *al-khâshah* adalah karakteristik yang didapati hanya pada satu *nau*' saja.[48] Contoh dari *al-khâshah*: manusia mampu menerima ilmu. Kalimat "mampu menerima ilmu" adalah suatu yang menerangkan karakteristik manusia, di mana karakter ini hanya dimiliki oleh manusia.

Kemudian pada bab "Fushul al-Khamsah", sesuai dengan nama babnya, al-Farabi mencoba menjelaskan lima pasal yang menjadi dasar ilmu logika. Pasal yang pertama menjelaskan bahwa ada istilah-istilah yang tidak populer di kalangan ahli ilmu bahasa atau di kalangan umum, dan hanya dikenal di kalangan ahli bidang ilmu atau keterampilan tertentu. Misal istilah-istilah yang biasa digunakan oleh sesama dokter, atau sesama arsitek, dan lainnya. Istilah-istilah tersebut hanya dipahami oleh orang di bidang tersebut dan hanya digunakan oleh kalangan mereka sendiri. Atau, bisa jadi istilah tersebut dikenal di kalangan awam tapi pemahamannya berbeda dengan apa yang dipahami oleh para pakar yang menggunakan istilah itu di bidangnya.[49]

Dengan memahami adanya perbedaan pemahaman terhadap suatu istilah yang digunakan oleh para pakar di suatu bidang tertentu dengan makna yang dipahami pada umumnya oleh orang awam, maka kita bisa menentukan maksud yang tepat dari suatu istilah dengan merujuk pada para pakar yang

---

[47] *Ibid*.

[48] *Ibid*.

[49] *Ibid*., hlm. 63.

menggunakan istilah tersebut. Selain itu, pembatasan penggunaan istilah hanya pada kalangan ahli bidang ilmu atau keterampilan tertentu, membuat masyarakat tidak sembarangan menggunakan istilah-istilah tertentu jika mereka bukan pakar atau menguasai bidang tersebut.

Di sini al-Farabi menekankan bahwa kepakaran itu penting dan masyarakat awam seharusnya mengikuti para pakar tentang suatu masalah yang terkait dengan bidang tertentu. Misalnya, seorang yang memiliki masalah di bidang kesehatan harusnya mengikuti pakar bidang kesehatan, yaitu dokter. Hal ini untuk mengungkapkan suatu masalah di bidang kesehatan hanya dokter yang memahami istilah-istilah yang digunakan di dalam bidang tersebut.

Pada pasal kedua al-Farabi menjelaskan mengenai pembagian sesuatu yang diketahui manusia. Menurut al-Farabi, yang diketahui manusia terbagi menjadi dua. *Pertama*, pengetahuan yang diperoleh tidak menggunakan argumentasi, deduksi, pemikiran, riwayat, dan *istinbath*. *Kedua*, pengetahuan yang diperoleh dengan argumentasi, deduksi, pemikiran, riwayat, dan *istinbath*. Sebagaimana yang disebutkan oleh al-Farabi:[50]

الأشياء التي تعلم منها يعلم لا بإستدلال ولا بفكر ولا بروية ولا بإستنباط، ومنها ما يعلم بفكر وروية وإستنباط.

Maka dari pembagian yang dilakukan al-Farabi di pasal ini di kalangan filsuf Islam mengenal dua pengetahuan, yaitu pengetahuan *dharûri* dan pengetahuan *kasabi*.

Selain itu, pengetahuan yang diperoleh tanpa argumentasi, deduksi, berpikir, riwayat, dan *istinbath,* menurut al-Farabi ada

[50] *Ibid*., hlm. 64.

empat macam, yaitu: *al-maqbûlât* (hal-hal yang bisa diterima begitu saja), *al-masyhûrât* (hal-hal yang dikenal luas), *al-mahsûsât* (hal-hal yang terindra), dan *al-maqûlât al-awal* (hal-hal yang secara alamiah masuk akal).[51]

Pada pasal ketiga al-Farabi menjelaskan mengenai hal-hal yang ditemukan pada sesuatu, dengan sesuatu, di sisi sesuatu, bagi sesuatu, bersama sesuatu, dan dari sesuatu. Hal-hal ini bisa berupa zat dan bisa berupa ʻ*aradh* (eksposisi atau sifat ekstrinsik). Yang berupa zat bisa berupa hal-hal yang didapati pada, dengan, di sisi, bagi, bersama, dan dari esensi dan wujud alami sesuatu. Bisa berupa hal-hal yang didapati pada, dengan, di sisi, bagi, bersama, dan dari suatu perkara. Bisa juga berupa hal-hal yang didapati pada, dengan, di sisi, bagi, bersama, dan dari esensi dan perkara yang terjadi padanya sekaligus. Sedangkan yang berupa ʻ*aradh* merupakan hal-hal yang tidak hanya ditemukan pada satu esensi sesuatu saja. Tetapi bisa didapati pada banyak sesuatu.[52]

Contoh dari yang berupa zat adalah kematian ada pada penyembelihan, artinya kematian secara zatnya terdapat pada penyembelihan. Contoh lain, pengalian bilangan 5 dengan 2 secara zat ada pada bilangan 10. Sedangkan contoh ʻ*aradh,* adalah adanya hewan yang mati saat terjadi petir di suatu tempat dan terjadinya petir di tempat tersebut. Maka, besar kemungkinan hewan tersebut mati tersambar petir. Namun, kematian tidak hanya disebabkan petir, tapi bisa jadi yang lain. Dan petir bisa saja tidak menyebabkan kematian hewan tersebut, walaupun hewan tersebut memang tersambar. Namun, dengan berita adanya petir di suatu tempat dan hewan mati di

[51] *Ibid*., hlm. 64-65.

[52] *Ibid.,* hlm. 65.

tempat tersebut, maka secara natural hewan tersebut akan disimpulkan mati tersambar petir. Dan dua kalimat tersebut, ada petir di suatu tempat dan adanya hewan mati di tempat yang sama saat petir menyambar, bersesuaian dengan pemahaman hewan tersebut mati tersambar petir.

Intinya hal-hal yang didapati pada, di sisi, dengan, bagi, bersama, dan dari sesuatu yang berupa zat adalah hal-hal yang pasti mengikuti sesuatu tersebut selamanya. Sedang yang berupa '*aradh*, secara alamiah bisa mengikuti dan sesuai dengan sesuatu tersebut tetapi bisa jadi tidak dikarenakan adanya kemungkinan-kemungkinan lain yang juga bisa mengikuti dan sesuai dengan hal-hal dan sesuatu tersebut.

Pada pasal keempat al-Farabi menjelaskan tentang sesuatu yang mendahului sesuatu lain. Dalam hal mendahului, sesuatu itu dibagi menjadi lima, yaitu:

1. Mendahului secara waktu, misalnya: masa anak-anak mendahului masa dewasa.
2. Mendahului secara alamiah, yaitu sesuatu yang harus ada agar sesuatu yang lain itu ada, namun bila sesuatu yang lain tidak ada tidak mengharuskan tidak adanya sesuatu yang pertama tersebut. Contohnya, adanya angka 1 mendahului angka 2, di mana angka satu harus ada agar ada angka 2. Sementara jika tidak ada angka 2, tidak berarti tidak ada angka 1, dan angka 1 bisa ada tanpa harus ada angka 2.
3. Mendahului secara urutan. Misalnya, tepung terigu mendahului membuat roti. Tidak mungkin urutan ini dibalik, membuat roti lebih dahulu baru membuat tepung.
4. Mendahului secara keutamaan atau kemuliaan. Misalnya, dokter yang pandai mendahului dokter yang tidak pandai.

Perbandingan di sini bukan pada esensi dokternya karena keduanya sama-sama dokter. Namun, yang dibandingkan adalah atributnya pandai dan kurang pandai. Yang lebih pandai tentunya mendahului yang kurang pandai.

5. Mendahului karena menjadi penyebab bagi sesuatu yang lain. Misalnya, api mendahului asap. Adanya asap karena adanya api. Maka, pastilah api mendahului asap. Karena tidak mungkin ada asap tanpa adanya api.[53]

Pada pasal kelima, al-Farabi menjelaskan tentang lafaz. Memang salah satu ciri khas mantiq yang disusun al-Farabi adalah mengaitkan ilmu logika dengan ilmu bahasa terutama dalam hal gramatikanya. Maka tidak heran, jika dipasal kelima ini al-Farabi membahas masalah lafaz. Menurut al-Farabi, lafaz secara umum dibagi menjadi dua, yaitu lafaz *mufrad* (tunggal) dan lafaz *ghairu mufrad* atau *murakkab* (tersusun).

Menurut al-Farabi, lafaz *mufrad* (tunggal) adalah lafaz yang menunjukkan pada suatu makna yang bisa dipahami dan dipersepsikan sendiri oleh lafaz tersebut. Misalnya mobil, lafaz ini dikatakan *mufrad* karena secara jelas menunjukkan satu makna yang bisa dipahami dan dipersepsikan.[54]

Lafaz *mufrad* dibagi menjadi tiga, yaitu *isim*, *kalimah*, dan *âdât*. Dalam ilmu nahwu, *kalimah* disebut *fi'l* (kata kerja), sedang *âdât* disebut *harf*. *Isim* adalah lafaz yang menunjukkan suatu makna yang bisa dipahami tidak terkait dengan waktu. Sebagaimana yang disebutkan oleh al-Farabi:[55]

---

[53] *Ibid*., hlm. 66-67.

[54] *Ibid*., hlm. 68.

[55] *Ibid*.

فالإسم لفظة مفردة دالة على معنى يمكن أن يفهم وحده بنفسه، من غير أن يدل بذاته وبنيته وشكله على زمان ذلك المعنى.

Contohnya *isim* adalah *qalam* (pena). Kata *qalam* tidak berhubungan dengan masa lalu, masa sekarang, atau masa depan.

Sedangkan *kalimah* atau *fi'l* ialah suatu lafaz yang menunjukkan suatu makan yang bisa dipahami dan berkaitan dengan waktu. Sebagaimana yang disebutkan oleh al-Farabi:[56]

والكلمة لفظة مفردة دالة على معنى يمكن أن يفهم وحده بنفسه، وتدل مع ذلك بنيتها وبذاتها على زمان ذلك المعنى الذي فيه وجوده.

Contohnya *kalimah* adalah *qara'a* (telah membaca), *yaktubu* (sedang menulis), *saya'lamu* (akan mengetahui). Kata *qara'a* berkaitan dengan waktu di masa lalu, maka *qara'a* bermakna "telah membaca". Demikian juga kata *yaktubu* dan *saya'lamu,* memiliki makna yang berkaitan dengan masa sekarang dan yang akan datang.

Kemudian *âdât* atau *harf* ialah suatu lafaz yang tidak bisa dipahami maknanya kecuali jika bergabung dengan *isim* atau *kalimah*. Sebagaimana yang disebutkan oleh al-Farabi:[57]

والأداة لفظة مفردة تدل على معنى لا يمكن أن يفهم وحده بذاته، بل إنما يفهم إذا قرن بإسم أو بكلمة أو بهما جميعا.

Contoh *âdât* adalah *fî* (di). Lafaz *fî* belum memiliki makna apa-apa kecuali jika digabung dengan lafaz lain, misalnya digabung dengan lafaz madrasah. Maka, *fî madrasah* (di sekolah) baru bisa dipahami maknanya.

---

[56] *Ibid*.

[57] *Ibid*.

Sedangkan lafaz *ghairu mufrad* adalah lafaz-lafaz yang tersusun dari dua atau seluruh jenis lafaz *mufrad*. Sebagaimana yang disebutkan oleh al-Farabi:[58]

والألفاظ المركبة تتركب عن هذه الأجناس الثلاثة.

Contoh lafaz *ghairu mufrad*, yaitu "*fî madrasah*" yang terdiri dari dua jenis lafaz *mufrad âdât* dan *isim*. Contoh lain, "*yaqra u fî madrasah* (dia laki-laki sedang membaca di madrasah)." Kalimat ini terdiri dari tiga jenis lafaz *mufrad,* yaitu *yaqra'u* (*kalimah* atau *fi'il*), *fî (âdât* atau *harf*), dan madrasah (*isim*).

Al-Farabi membagi lafaz *ghairu mufrad* menjadi dua kelompok. *Pertama*, lafaz *tarkîb ikhbâr. Kedua*, lafaz *tarkîb isytirâth, istitsnâ',* dan *taqyîd*.[59] Lafaz *tarkîb ikhbâr* adalah lafaz yang bersifat memberitahukan sesuatu. Misalnya, Zaid adalah manusia. Sedangkan lafaz *tarkîb isytirâth, istitsnâ'*, dan *taqyîd* adalah lafaz-lafaz yang mensyarati, mengecualikan, dan membatasi. Contoh, *tarkîb isytirâth* adalah Zaid seorang penulis, di sini frasa "seorang penulis" menjadi syarat bagi Zaid. Sedangkan contoh *tarkîb istitsnâ*' adalah "manusia yang putih". Frasa "yang putih" mengecualikan Zaid dari manusia-manusia lain yang tidak berwarna putih. Sedangkan contoh *tarkîb taqyîd* adalah "temannya Zaid". Kata "Zaid" menjadi pembatas bagi kata "teman" sehingga bisa dipahami bahwa teman yang dimaksud di sini bukan temannya Umar atau Utsman, tapi temannya Zaid.

Gagasan mengaitkan ilmu logika (mantiq) dan gramatika bahasa Arab ini baru dikenal sejak al-Farabi mencetuskannya.

---

58 *Ibid*., hlm. 71-72.

59 *Ibid*., hlm. 72.

Maka hemat penulis, gagasan mengaitkan ilmu logika atau mantiq dengan gramatika bahasa Arab adalah ide orisinal dari al-Farabi. Gagasan ini kemudian melahirkan satu seni baru yang disebut logika bahasa, yakni bahasa yang disusun dalam gramatika tertentu mempunyai keterkaitan dan susunan yang logis sehingga bisa dipahami oleh orang yang mendengar atau membacanya.

Adapun kitab *Isagoge* yang disusun oleh Perphyrios yang menjadi pendahuluan dari *Organon* terdiri dari dua bagian. *Pertama*, bab "al-Kulliyât al-Khamsah" yang membahas masalah *al-jins, an-nau’, al-fashl, al-khâshah*, dan *al-‘aradh. Kedua*, bab yang membahas *al-kulliyât al-murakkabah.*

Untuk bagian pertama dari kitab *Isagoge* berisi hampir sama dengan apa yang dijelaskan oleh al-Farabi di bab "at-Tauti'ah". Hanya saja dalam *Isagoge* pembahasan mengenai *al-kulliyât al-khamsah* lebih terperinci.

Pada bagian kedua yang memaparkan *al-kulliyât al-kurakkabah* dijelaskan bahwa makna-makna atau lafaz-lafaz *murakkab* (yang berbentuk susunan) yang menggunakan *mahmûlât* (atribut) dan *maudû’ât* (objek) tersusun oleh lafaz-lafaz *mufrad* dan semua susunannya adalah susunan *isytirâth* (kalimat bersyarat) dan *taqyîd* (kalimat yang memiliki batas), tidak ada yang menggunakan *tarkîb ikhbâr* (kalimat pemberitahuan), dan inilah yang disebut dengan *al-hadd* (batasan atau definisi) dan *ar-rasm* (gambaran).

Susunan lafaz *hadd* tersusun oleh *al-jins* (jenis) dan *al-fashl* (partikulat) yaitu sesuatu yang membedakan sesuatu dengan sesuatu yang lain yang masih satu jenis. Contohnya: manusia adalah hewan yang berpikir. Frasa hewan yang berpikir adalah *hadd* atau definisi dari manusia. Frasa ini terdiri dari kata

"hewan" yang menjadi jenis dari *nau*'-nya yaitu manusia, dan kata "berpikir" yang merupaka *fashl* bagi manusia yang membedakan manusia dari hewan-hewan lain

Sedangkan lafaz *rasm* adalah lafaz yang tersusun oleh *al-jins* (jenis) dan *al-khâshah* (karakteristik yang melekat hanya pada satu *nau*' saja). Contohnya: manusia adalah hewan yang tertawa. Frasa "hewan yang tertawa" adalah rasm atau gambaran dari manusia. *Hewan* menjadi jenis dari *nau*'-nya, yaitu manusia dan *tertawa* menjadi *khâshah* atau karakteristik yang khas dari manusia. Dengan kata lain, frasa "hewan yang tertawa" memberi gambaran tentang manusia.

Bagian pertama yang diterjemahkan dan diberi komentar oleh al-Farabi dari serial *Organon* Aristoteles adalah *Kategorias* (*Categoria)* dalam bahasa Latin, yang kemudian dibahasaarabkan menjadi *al-Maqûlât*. Kitab ini membahas pembagian-pembagian yang ada dalam ilmu mantik. Sesuai dengan nama latinnya, pada bagian ini al-Farabi membagi kategori-kategori bahasa ilmu mantiq menjadi beberapa pembagian. Di antaranya yang dijelaskan adalah pembagian *al-kulliyât* (universalitas).[60] *Al-kulliyât* dibagi menjadi dua bagian. *Pertama*, bagian yang bisa diketahui dari keseluruhan zat/diri objeknya,[61] dan tidak bisa diketahui dari objek asalnya yang di luar zat/dirinya. *Kulliyât* yang demikian disebut *kulliy al-jauhar* (universalitas esensial). Contoh frasa "makhluk hidup", makluk hidup sifatnya universal dan sekaligus esensial, bisa diketahui melalui zat/dirinya dan bukan dari hal-hal lain di luar zatnya. *Kedua, kulliyât* yang diketahui dari objek yang memiliki zat/diri dan dari objek-objek sesuatu yang lain di luar zat/dirinya. *Kulliyât*

[60] *Ibid*., hlm. 89.

[61] Objek di sini maksudnya adalah segala hal yang bisa dilekati oleh sifat.

yang demikian disebut *kulliy al-'aradhi*. Contohnya, “merah”, ia sebagai warna bisa melekat pada apa saja sehingga disebut universal. Namun, ia akan bisa dipahami dari hal-hal di luar zat/dirinya, artinya dipahami dengan esensi yang lain, misalnya jika “merah” itu ada pada darah, maka warna merah itu dipahami sebagai darah.

Kemudian, dijelaskan juga pembagian *al-asykhâsh* (individu-individu). *Al-asykhâsh* dibagi menjadi dua. *Pertama*, *al-asykhâsh* yang memiliki objek yang bisa diketahui dari objeknya tersebut sesuatu yang ada di luar zat/dirinya dan bukan diketahui dari suatu objek secara aslinya. Yang demikian ini disebut dengan *asykhâsh al-'aradh*. Contohnya, polisi, dokter, dan tentara. Mereka adalah individu-individu yang bisa menjelaskan tentang sesuatu di luar dari zat aslinya (sebagai manusia), tetapi juga menjelaskan tentang sesuatu di luar dirinya (sebagai profesi). *Kedua, asykhâsh* yang tidak dikenali dari objeknya tidak pula dari luar zat/dirinya atau disebut *asykhâsh al-jauhar*. Contohnya, manusia, jerapah, ikan lumba-lumba. Mereka adalah individu yang dikenali dari esensinya bukan dari hal-hal di luar dirinya. Manusia adalah esensi itu sendiri, sama dengan dengan jerapah dan lumba-lumba.

Selanjutnya, dibahas juga tentang *al-jauhar* atau esensi. *Al-jauhar* adalah sesuatu yang mendahului *rasm*-nya.[62] Contohnya, kalimat "manusia adalah hewan yang berpikir". "Hewan yang berpikir" adalah *rasm* (penggambaran secara umum). Dan yang sebelumnya adalah *al-jauhar* (esensi). Jadi, manusia adalah esensi. Bagian-bagian dari *jauhar* juga dinamakan *jauhar* selagi masih bisa ditemukan *rasm*-nya.

---

[62] *Ibid*., hlm. 91.

Adapun di antara yang dijelaskan pada kitab *Peri Hermenias*—yang dalam bahasa Arab disebut *al-Ibârat*—adalah masalah *Dalâlât al-Alfâzh*. Penjelasannya bisa dikatakan sama dengan apa yang dijelaskan oleh al-Farabi dalam bab "Fushûl al-Khamsah" pada pasal kelima, yaitu tentang pembagian lafaz *mufrad* (tunggal) dan *murakkab* (bersusun). Lafaz *mufrad* kemudian dibagi menjadi tiga, yaitu *isim, kalimat (fi'l)*, dan *âdât (harf)*.

Adapun perbedaan dengan apa yang dijelaskan al-Farabi di *Fushûl al-Khamsah,* adalah adanya penjelasan *al-qaul at-tâm* (perkataan/kalimat sempurna) dan *al-qaul ghairu at-tâm* (perkataan/kalimat tidak sempurna).[63] *Al-qaul at-tâm* terbagi menjadi lima, yaitu *jâzim, amr, tadharru', thalabah*, dan *nida'.*

Jâzim adalah perkataan yang mengandung nilai benar atau dusta. Sebagaimana yang dikatakan oleh al-Farabi:[64]

القول الجازم هو الذي يصدق يكذب.

Sedangkan empat sisanya (*amr, tadharru', thalabah*, dan *nida'),* tidak mengandung kebenaran atau kedustaan kecuali bersambung dengan *'aradh. Amr, tadharru',* dan *thalabah* di dalam bahasa Arab adalah satu jenis, yaitu kata perintah (*fi'l amr*), hanya saja yang membedakan adalah kedudukan pembicara dan yang diajak berbicara.

Amr adalah perintah dari seseorang yang berkedudukan lebih tinggi ke yang di bawahnya atau yang lebih rendah, ini biasa disebut "perintah". Terkait ini, al-Farabi mengatakan:[65]

---

[63] *Ibid.*, 139.

[64] *Ibid.*

[65] *Ibid.*

إذا كان من رئيس إلى مرؤوس كان أمرا.

Tadharru' adalah perintah dari seseorang yang berkedudukan lebih rendah ke yang lebih tinggi. Dalam bahasa Indonesia disebut dengan "permohonan". Al-Farabi mengatakan:[66]

وإذا كان من مرؤوس إلى رئيس كان تضرعا.

Adapun, *thalabah* adalah perintah dari orang yang berkedudukan sama dengan yang diperintah, kita biasa menyebutnya "permintaan". Al-Farabi mengatakan:[67]

وإذا كان من المساوى إلى المساوى كان طلبة.

Sedangkan *nida*' adalah *qaul* yang bergabung dengan tiga jenis *qaul* sebelumnya. Al-Farabi mengatakan:[68]

والنداء مشترك يستعمل في الثلاثة الباقية.

Tiga *qaul* sebelumnya terdiri dari lafaz *isim* dan *kalimat mustaqbalah* (kata yang menunjukkan waktu di masa depan). Dan *kalimat mustaqbalah* ini termasuk di dalam *nida'*.[69] Di dalam ilmu nahwu, *nida*' adalah kalimat panggilan atau seruan.

Adapun *al-qaul ghairu at-tâm* adalah perkataan (kalimat) yang menjadi bagian dari lima macam *qaul* tâm di atas. Perbedaannya perkataan ini masih memiliki kemungkinan benar atau dusta, sementara untuk tiga yang lain (*amr, tadharru*', *thalabah*) masih mungkin untuk dikerjakan atau tidak. Begitu pula

---

[66] *Ibid*.

[67] *Ibid*.

[68] *Ibid*.

[69] *Ibid*.

untuk yang *nida*', masih memiliki kemungkinan dijawab atau tidak panggilannya.[70]

Selain hal-hal di atas, hasil pembacaan al-Farabi terhadap Peri Hermenias, menghasilkan teori umum-khusus dan pembagian isim menjadi dua, yaitu *isim mutabâyinah* dan *mutarâdifah*. Kata umum maksudnya adalah kata yang di dalamnya bergabung seluruh macam pembagian. Sedangkan kata khusus adalah kata yang menunjukkan pada makna zat/dirinya saja dan tidak bisa untuk menunjukkan yang lain.[71]

Isim mutabâyinah adalah *isim-isim* yang digunakan hanya untuk menunjukkan makna dari sesuatu tertentu. Misalnya, “uang” adalah *isim* yang digunakan untuk menunjukkan kepada benda yang dipakai untuk jual beli. Maka, kata “uang” tidak bisa digunakan untuk menunjukkan makna yang lain.[72]

Sedangkan *isim mutarâdifah* adalah beberapa *isim (isim* yang banyak) namun menunjukkan kepada makna yang satu. Misalanya, kata senang, bahagia, dan gembira adalah tiga kata yang menunjukkan satu makna, yaitu keadaan yang tidak bersedih dan tidak susah.[73]

F. RELEVANSI TEORI-TEORI AL-FARABI DALAM BIDANG MANTIQ BAGI PENGEMBANGAN FILSAFAT ISLAM MASA KINI

Ilmu logika yang diwariskan al-Farabi pada masa sekarang ini ikut berperan dalam membangun gramatika bahasa Arab.

---

[70] *Ibid*., hlm. 140.

[71] *Ibid*., hlm. 142.

[72] *Ibid*., hlm. 143.

[73] *Ibid*.

Karena memang al-Farabi banyak melakukan pengaitan antara logika dan bahasa. Teori-teorinya tentang kalimat sempurna dan tidak sempurna, ikut membantu para ahli nahwu mendefinisikan *kalam*.

Dalam bidang ushul fiqh, jelas sekali teori-teori al-Farabi banyak dipakai oleh para ahli fikih untuk membangun fondasi dasar dari bangunan besar teori ushul fiqh. Teorinya tentang umum-khusus bahkan menjadi salah satu poin fundamental dari ilmu ushul fiqh. Ibn Hazm adalah satu ulama yang memanfaatkan mantiq al-Farabi untuk membangun teori fikih.

Dalam bidang ilmu balaghah, mantiq al-Farabi ikut berperan membangun salah satu teori balaghah, yaitu *isti'arah. Isti'arah* merupakan isim yang digunakan untuk menunjukkan suatu makna tertentu bagi sesuatu, tetapi lambat laun penggunaanya bergeser untuk menunjukkan suatu makna yang lain.[74]

G. SIMPULAN

Dari seluruh paparan tentang teori mantiq al-Farabi, dapat diambil benang merah bahwa al-Farabi adalah seorang filsuf pertama kali yang berjasa merumuskan ilmu logika (mantiq) di dunia Islam. Fondasi pemikiran logika yang diwariskan oleh al-Kindi yang masih belum sistematis dan bahkan belum terkodifikasi secara rapi, kemudian disusun ulang oleh al-Farabi. Tidak hanya itu, al-Farabi juga memparafrasekan kitab *Isagoge* karya Perphyrios (234-305 M), *Organon, Retorica,* dan *Poetica* karya Aristoteles.

Kerja-kerja al-Farabi terhadap karya besar Yunani tersebut memiliki saham besar bagi perkembangan filsafat dan sains di

[74] *Ibid*., hlm. 141.

Timur dan Barat. Usaha al-Farabi tersebut juga membuktikan bahwa dunia filsafat Islam bukanlah hasil terjemahan dari filsafat Yunani. Filsafat Islam memiliki tipologi tersendiri yang berbeda dari filsafat Yunani dan Barat, walaupun filsafat Islam berkembang setelah ada penerjemahan buku-buku dari Yunani pada era Abbasiyah. Tetapi, para pemikir dan filsuf Islam juga melakukan penyaringan ajaran-ajaran filsafat Yunani dengan saringan syariat Islam yang ketat sehingga hasilnya adalah satu tipologi yang berbeda dengan karya-karya asli Yunani.

Selain itu, al-Farabi tidak sekadar menerjemahkan karya-karya Yunani klasik, tetapi juga menuangkan pemikirannya, seperti dalam *at-Tauti'ah* dan *Fushûl al-Khamsah*. Teori mantiq Islam hari ini berhutang banyak pada dua karya al-Farabi ini sebab teori-teori yang ada di dalamnya banyak dikembangkan oleh para penerusnya, seperti Ibnu Sina dan Fakhruddin ar-Razi. Maka memang benar dan layak, jika al-Farabi kemudian dijuluki al-Muallim ats-Tsani (Guru Kedua), di mana Aristoteles adalah guru pertamanya.

DAFTAR PUSTAKA

Al-'Ajam, Rafiq. "Muqaddimah." Al-Farabi. *Mantiq 'Inda al-Fârâbi*. Volume I. Al-'Ajam Rafiq (ed.). Beirut: Dar al-Masyriq, 1985.

Al-Attari, Aref. "Logic in The Islamic Legacy: A General Overview", *Makalah,* yang disampaikan di Institute of Logic and Cognition, Sun Yat-Sen University, Guangzhou, RR Tiongkok pada Maret 2011.

Al-Baihaqi. *Târîkh Hukamâ` al-Islâm*, Damaskus: t.p., 1946.

Bakar, O. *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu,* terj. Purwanto. Bandung: Mizan, 1997.

adz-Dzahabi, A. A. S., *Siyar A'lâm an-Nubalâ`*. Beirut: Bait al-Afkar ad-Dauliyah, 2004.

Fakhry, Majid. *Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works, and Influence*. Oxford: Oneworld Publications, 2002.

Al-Farabi. *Mantiq 'inda al-Fârâbi*, Vol. I, Beirut: Dar al-Masyriq, 1985.

Ibn Khallikân, Ahmad. *Wafayât al-A'yân wa Anbâ' Abnâ' az-Zamân,* Vol. V, Beirut: Dar Shâdir, 1977.

Ibn an-Nadîm. *al-Fihrisât*. Kairo: t.p., 1348 H.

Al-Qifti, Jamal ad-Din abu al-Hasan Ali. *Ikhbâr al-'Ulama' bi Akhbâr al-Hukamâ'*. Kairo: t.p, 1326 H.

Ibn Shâ'id. *Tabaqât al-Umam*. Beirut: t.p., t.tp.

Syamsuddin, Ahmad. *Al-Fârâbi Hayâtuhu Âtsâruhu Falsafatuhu*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990.

Usaybi'ah, Ibn Abi. *'Uyûn al-Anbâ` fî Tabaqât al-Athba`,* Vol. III, Beirut: Dar al-Fikr, 1957.

MANTIQ AL-GHAZALI

M. Abizar

A. PENDAHULUAN

Disiplin filsafat mulai merambah ke masyarakat Arab setelah Islam mengantarkan mereka ke dalam kehidupan baru, dan mengangkat mereka dari ruang lingkup kesukuan yang sempit di semenanjung Arab ke cakrawala kemanusiaan yang luas. Proses masuknya filsafat di dunia Islam itu sendiri terjadi setelah agama Islam berkembang ke daerah-daerah yang memiliki peradaban dan kebudayaan yang telah maju.

Persoalan yang muncul kemudian adalah ada orang-orang Islam yang mampu mengikuti perkembangan zaman, bahkan mendahuluinya, dan membela kebebasan berpikir. Tetapi, di sisi lain, terdapat pandangan ulama-ulama yang berbeda pendapat tentang filsafat. Mereka berharap akan menghentikan dunia sekelilingnya yang selalu mungkin bergerak dan maju, karena mereka tidak bisa menerima pikiran-pikiran baru yang berlainan.

Serangan-serangan yang ditujukan kepada kaum filsuf sangat keras, bahkan sebagian dari mereka mengharamkan secara mutlak. Bahkan, ilmu mantiq yang merupakan cabang dari filsafat juga tidak luput dari kritik mereka. Bagi mereka, filsafat dan apa yang berkaitan dengannya akan mengantar kepada kekafiran. Di kalangan filsuf dan para pemikir Muslim, ada dua tokoh yang terkenal dengan kritik dan pembelaannya terhadap para filsuf. Orang mengenalnya dengan al-Ghazali dan Ibn Rusyd. Keduanya merupakan filsuf dengan pemikiran yang cemerlang dan kelebihan masing-masing.

Al-Ghazali dikenal sebagai orang yang gencar mengecam filsuf, seperti al-Farabi, Ibn Sina yang merupakan murid, dan komentator Aristoteles. Masalah-masalah kefilsafatan yang menjadi sasaran kritiknya ialah hal-hal yang dianggap membahayakan umat Islam. Menurut al-Ghazali, dalam kitabnya *Tahāfut al-Falāsifah*, ada dua puluh kesalahan yang dilakukan oleh para filsuf dengan pendapatnya. Tujuh belas pendapat menjadikan bid'ah dan tiga pendapat menjadikan kafir, yaitu alam itu *qadim*, ilmu Tuhan tidak meliputi hal-hal yang kecil (*juz'iyyāt*) dan tidak ada kebangkitan jasmani.[1]

Akibat serangan-serangan terhadap filsafat berikut dampaknya terhadap persepsi umat Islam terhadap filsafat, Ibn Rusyd berusaha tampil membela filsafat. Ia melakukan pembelaan terhadap filsafat karena serangan yang dilakukan oleh al-Ghazali dengan berbagai argumentasi teologisnya telah meruntuhkan dominiasi nalar filsafat di dunia Islam pada waktu itu dan bahkan sangat berpengaruh terhadap dunia Islam yang akhirnya menimbulkan kebencian terhadap filsafat. Tuduhan

---

[1] Abu Hamid al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah,* ed. by Sulaiman Dunya (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1965).

tuduhan itu menjadikan Ibn Rusyd tidak tinggal diam dan melakukan pembelaan-pembelaan terhadap pemikiran-pemikiran filsuf, yang intinya berusaha memadukan Agama dan filsafat. Ia menulis *Tahafut al-Tahafut*.

Satu hal yang barangkali istimewa dalam karir intelektual al-Ghazālī ini adalah bahwa pada saat yang sama dia mampu mempelajari sendiri dan menguasai filsafat al-Farābī dan Ibn Sīnā—suatu prestasi yang belum pernah dicapai oleh teolog manapun pada saat itu—*Maqāsid al-Falāsifah*, yang sejak abad pertengahan telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan juga sangat berpengaruh. Kemudian, dia menulis kritik terhadap pemikiran-pemikiran filosofis mereka dalam buku lainnya, *Tahāfut al-Falāsifah*. Sanggahan-sanggahan dan kritik-kritiknya ini pada dasarnya merupakan pokok bahasan dalam tulisan ini.

B. BIOGRAFI AL-GHAZALI

Nama lengkap dari al-Ghazali adalah Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali al-Thusi al-Syafi'i. Al-Ghazali lahir pada 450 H (1058 M) dan meninggal juga di Thus pada 1111 M, atau tepatnya pada 14 Jumadil Akhir 505 H, dengan umur antara 52-53 tahun. Abu Hamid diberi gelar oleh ayahnya dengan gelar al-Ghazali al-Thusi yang berkaitan dengan ayahnya yang bekerja sebagai pemintal bulu kambing dan tempat kelahirannya, yaitu Ghazalah di Khurasan Persia.[2]

[2] Biografi al-Ghazali di antaranya ditulis oleh Abd al-Aziz Iz al-Din dalam "Muqaddimah" kitab *Misykat al-Anwar*, Abd al-Aziz merupakan *muhaqqiq* atau editor kitab tersebut. Al-Ghazali, *Misykat al-Anwar wa Musaffat al-Asrar,* ed. Abd al-Aziz Izz al-Din (Beirut: 'Alam al-Kutub, 1986).

Sedangkan gelar asy-Syafi'i menunjukkan bahwa dia bermazhab Syafi'i. Ia berasal dari keluarga yang miskin. Ayahnya mempunyai cita-cita yang tinggi yaitu ingin anaknya menjadi orang alim dan saleh. Imam al-Ghazali adalah seorang ulama, intelektual, ahli filsafat Islam yang terkemuka yang banyak memberi sumbangan bagi perkembangan kemajuan manusia. Ia pernah memegang jabatan sebagai Naib Kanselor di Madrasah Nizhamiyah, pusat pengajian tinggi di Baghdad. Al-Ghazali meninggal pada 14 Jumadil Akhir 505 H di Thus. Jenazahnya dikebumikan di tempat kelahirannya.

Kegemilangan pengetahuan al-Ghazali berpijak sepenuhnya pada asal-usul pendidikan yang ditempuhnya semenjak masa kanak-kanak. Ia pertama-tama memperoleh pendidikan tradisional yang baik di Jurjan dan kemudian di Naishapur, ibukota provinsi, tempat ia menghadiri kuliah-kuliah yang diberikan oleh seorang teolog paling tersohor pada zamannya, yakni Imam al-Haramain Abu al-Ma'ali al-Juwaini yang bermazhab Asy'ariyah. Di bawah bimbingannya, al-Ghazali mengadopsi prinsip-prinsip utama teologi Asy'ariyah, yang ia yakini hingga akhir hayat.

C. PANDANGAN KRITIS AL-GHAZALI TERHADAP MANTIQ

Mantiq merupakan terjemahan dari kata *logika* yang berasal dari bahasa Arab yaitu *al-mantiq.* Kata *al-mantiq* dalam bahasa Arab adalah bentuk *al-ism al-alat,* yakni kata benda yang digunakan sebagai alat. Kata tersebut merupakan derivasi dari kata kerja *nataqa* (berpikir), *natiq* (yang berpikir), kemudian menjadi *mantiq* yang artinya adalah alat berpikir. *Nataqa* sendiri selain berarti berpikir ia juga dapat diartikan sebagai

berbicara (*kalâm*). Dalam al-Qur'an, misalnya, kata *mantiq* dipakai dalam pengertian perkataan. Bentuk kata kerja ini juga disebut dalam al-Qur'an dengan pengertian yang sama.[3]

Istilah *logika* menurut sejarah pertama kali digunakan oleh Zeno dari Citium (334-262 SM), pendiri Stoisme. Istilah *logika* berasal dari kata Yunani, *logikos,* kata benda dari *logos*. Kata *logos* berarti sesuatu yang diutarakan, suatu pertimbangan akal (pikiran), kata, percakapan, dan bahasa. *Logikos* berarti mengenai sesuatu yang diutarakan, mengenai suatu perimbangan akal (pikiran), mengenai kata, mengenai percakapan atau mengenai bahasa. Dengan demikian, secara etimologis, *logika* berarti suatu pertimbangan akal atau pikiran yang diutarakan lewat kata dan dinyatakan lewat bahasa.[4]

Salah satu yang membedakan manusia dengan binatang adalah kemampuannya untuk mengabstraksi sesuatu. Yakni, ketika indranya mencerap suatu benda, akal bekerja melepaskan benda itu dari sifat-sifat material, lalu membandingkannya dengan benda-benda lainnya yang serupa dengannya dan memproduksi sebuah konsep bersama. Akal terus-menerus mengabstraksi hingga mencapai sebuah konsepsi universal paling abstrak (*basith*) yang mewadahi semua wujud. Ketika melihat manusia, misalnya, imajinasinya mengabstraksi benda itu menjadi sebuah spesies (*nau'*) yang menaungi semua manusia yang lain. Ia kemudian membandingkan konsep ini dengan konsep binatang, lalu mengabstraksinya menjadi sebuah genus (*jins*) yang menaungi keduanya. Proses abstraksi ini berlanjut

---

[3] Muhammad Nur, "Islam dan Logika Menurut Abu Hamid al Ghazali," *Jurnal al-Ulum*, Vol. 11, No. 1 (Juni 2011), hlm. 51.

[4] W. Poespoprodjo, *Logika Scientifika: Pengantar Dialektika dan Ilmu* (Bandung: Remadja Rosdakarya, 1999), hlm. 41.

ketika ia membandingkannya dengan konsep tumbuhan. Demikian seterusnya hingga mencapai genus tertinggi yang disebut substansi (*jauhar*). Pada saat itu, akal berhenti meng-abstraksi.

Ahli mantiq berpendapat bahwa pengetahuan yang di-capai manusia hanya dua macam, yakni *tashawwur* (pengeta-huan konseptual), tanpa menetapkan hukum apa-apa atasnya, dan *tashdiq* (pengetahuan relasional) antara dua hal dengan menetapkan penilaian benar atau salah. Atas dasar ini, aktivitas berpikir manusia hanya menyusun satu persatu konsepsi uni-versal (*kulliyyat*) di dalam otaknya untuk menghasilkan kon-sepsi universal baru yang sesuai dengan realitas, atau menilai sesuatu dengan sesuatu lainnya. Aktivitas berpikir ini bisa keliru dan bisa juga benar. Maka dibutuhkan sebuah aturan-aturan berpikir tertentu untuk menjaga akal dari kekeliruan berpikir. Dan kumpulan aturan-aturan berpikir itu disebut mantiq (logika).

Salah satu gagasan atau pemikiran al-Ghazali yang paling akhir adalah sikap kritisnya terhadap logika yang berkem-bang di dunia Islam. Al-Ghazali meragukan logika dengan mengkritik prinsip dan validitas logika. Konsep keraguan al-Ghazali ditulis dalam kitabnya yang berjudul *al-Munqidh min al-Dhalal*—gagasan tentang metode keraguan ini di antaranya ditulis oleh Sobhi Rayan.[5] Selain itu, dalam buku *Tahafut al-Falasifah* (kerancuan para filsuf), al-Ghazali mengkritik para filsuf muslim di antaranya adalah Ibn Sina dan al-Farabi, yang menjadi objek kritik dari al-Ghazali adalah dalam persoalan teologi ataupun ilmu kalam.

---

[5] Sobhi Rayan, "al-Ghazali's Method of Doubt", *Review Middle East Studies,* Vol. 38, No. 2 (Desember 2014), hlm. 162-173.

Sejak awal kehadirannya di dunia Islam, mantiq menyalakan perdebatan sengit di antara kalangan ulama, terutama ahli kalam. Mereka sangat anti terhadap mantiq dan melarang mempelajarinya. Ibn Khaldun mengatakan bahwa antipati ini lahir karena persinggungan prinsip ilmu kalam dan mantiq yang melahirkan pilihan: menerima mantiq maka tinggalkan kalam atau menerima kalam maka tinggalkan mantiq. Padahal, ilmu kalam ialah ilmu dasar yang bertugas menetapkan akidah Islamiah menyangkut keesaan Allah dan kebaharuan alam semesta. Bahkan, Abu Bakar al-Baqillani menyatakan bahwa prinsip-prinsip ilmu kalam adalah bagian dari akidah. Menyerangnya sama dengan berusaha menghancurkan sendi-sendi akidah Islamiah.

Kemudian datang al-Ghazali yang mendamaikan keduanya. Kharisma dan argumentasinya berhasil mengakhiri perdebatan ini dan membuat ilmu mantiq diterima di kalangan sunni. Meskipun terkenal sebagai musuh besar filsafat, bahkan berhasil membuatnya pingsan dengan *Tahāfut al-Falāsifah*-nya, al-Ghazali sangat menyayangi anak kandung filsafat ini. Ia menulis beberapa karya tentang logika, antara lain *Mi'yar al-'Ilm, Mihak al-Nazhar fi Fan al-Mantiq,* beberapa lembar di "mukaddimah" *al-Mustashfā* dan secara tersirat dalam dialog dengan seorang penganut Syi'ah Ismailiah di dalam kitab *al-Qisthas al-Mustaqim.*

Sekilas dapat dipahami bahwa *Mihak al-Nazhar fi Fan al-Mantiq* adalah karya yang menunjukkan bahwa al-Ghazali memandang positif atas mantiq baik sebagai disiplin keilmuan maupun sebagai suatu karakter intelektual seseorang. Lebih jauh, kitab tersebut menunjukkan bahwa pada dasarnya, bagi al-Ghazali, konsep dasar mantiq adalah analogi (*al-qiyas*) dan

definisi (*al-had*). Al-Ghazali mengusung konsep *al-qiyas* di dalam konteks logika, bukan makna *al-qiyas* yang sebagaimana diusung *ushul al-fiqh*. Namun demikian, al-Ghazali tidak sepenuhnya tunduk pada konsep-konsep silogisme yang diusung oleh logika Aristoteles pada umumnya. Lebih singkat dan jelasnya, berikut teks yang menunjukkan bagaimana al-Ghazali memahami *al-qiyas*.[6]

إعلم أن القياس هو عبارة عن أقاويل محصوصة ألفت تأليفا محصوصا ونظمت نظما محصوصا بشرط محصوص يلزم منه رأي هو مطلوب الناظر و الخلل.

Kemudian al-Ghazali membagi unsur *al-qiyas* tersebut ke dalam:[7]

فالقياس على ثلاثة فنون: الفن الأول فى السوابق وهو النظر في الألفاظ ثم في المعاني ثم في تأليف المفردات المعاني إلى أن تصير علما تصديقيا يصلح أن يجعل مقدمة. الفن الثاني النظر في كيفية تأليف المقدمات لينصاغ منها صحيح النظم. الفن الثالث فى لواحق ينعطف عليها بالكشف عند الفراغ منها تبتدي بالنظ فى الحدود وشروطها

Oleh karena itu, al-Ghazali kemudian menjelaskan secara rinci tentang definisi. Menurutnya, definisi memberi batasan tentang kemungkinan tidak adanya ruang untuk memunculkan lahirnya argumen atau pemahaman baru. Oleh karena itu, al-Ghazali menekankan sekali tentang pentingnya definisi dan hubungannya dengan *qiyas*. Dengan demikian, al-Ghazali

---

[6] Al-Ghazali, *Mihak al- Nadhar fi al-Mantiq* (Beirut: Dar al-kutub al-'Arabiyyah, t.t.), hlm. 204.

[7] *Ibid*., hlm. 206.

membangun persepsi pentingnya logika dan penggunaannya dalam ruang atau konsep *qiyas*.

Titik tuju pemahaman mantiq al-Ghazali adalah bagaimana agar seseorang dapat berpikir secara benar dan kemudian dengan itu ia dapat menghasilkan sebuah simpulan yang benar pula. Oleh karena itu, titik fokus kajiannya adalah pada metode-metode dalam penarikan simpulan yang benar (inferensi atau *al-istidlal*). Di sini, al-Ghazali melihat ada beberapa cara yang bisa dilakukan untuk bisa menarik sebuah simpulan, dan ia menempatkan kualitas hasil dari penarikan simpulan tersebut secara piramidal. Al-Ghazali berkeyakinan bahwa deduktif silogistik (*al-qiyās*) adalah proses penyimpulan yang paling valid (*shahih*) dalam menghasilkan sebuah pengetahuan. Kemudian setingkat di bawahnya adalah induksi (*al-istiqra*'), disusul selanjutnya dengan analogi (*al-tamsil*). Ia juga membagi *qiyas* ke dalam beberapa bagian bentuk, serta merinci berbagai syarat yang harus dipenuhi untuk membentuk sebuah *qiyâs* agar sah. Tidak lupa, al-Ghazali juga menambah pembahasan tentang *istidlâl* ini, dengan pembahasan tentang kesalahan-kesalahan (*mughallat*) yang sering terjadi di dalam proses berpikir manusia dikarenakan mereka tidak menerapkan dengan benar hukum-hukum berpikir di dalam logika.[8]

Proses *istidlāl* di atas pada dasarnya selalu terdiri dari premis-premis yang merupakan suatu acuan berpikirnya. Berdasarkan hal tersebut, al-Ghazali kemudian membahas berbagai macam *qadhiyah* (preposisi) sebelum masuk kepada pembahasan tentang *al-istidlāl*. Selanjutnya, karena setiap preposisi mesti terbentuk dari berbagai macam kata (*al-lafdz*),

---

[8] Muhammad Nur, "Islam dan Logika Menurut Abu Hamid al-Ghazali", hlm. 58.

maka dengan demikian al-Ghazali pun secara lengkap membahas berbagai macam bentuk kata yang biasa digunakan di dalam logika. Di awal pembahasan tentang kata inilah al-Ghazali menjelaskan tentang *eisagoge* dan lima prinsip (*al-kulliyah al-khams*). Di dalam *Maqâshid al-Falasifah*, al-Ghazali tidak hanya membahas secara panjang lebar tentang berbagai macam proses *istidlal, qadiyah, al-lafdz, isagoge*, dan lima predikabel.[9]

Dalam buku tersebut, al-Ghazali juga membahas secara panjang lebar tentang definisi dan aturan-aturan yang harus dilaksanakan agar seseorang dapat membuat definisi secara sempurna. Di dalam kitab tersebut, tidak lupa ia juga membagi bentuk-bentuk pengetahuan manusia. Di dalam bukunya yang lain (*Qistas al-Mustaqim*), ia bahkan melangkah lebih jauh dengan membahas secara khusus bentuk-bentuk logika (yang ia yakini) dipakai oleh al-Qur'an di dalam menjawab "penantangnya". Di situ ia menempatkan logika sebagai sesuatu yang inheren di dalam al-Qur'an, bukan lagi sekadar suatu warisan tradisi pemikiran yang diperoleh dari Yunani. Selain itu, di dalam kitabnya yang lain (*al-Mustasyfa fi al-'Ilm al-Usul*), ia telah secara sungguh-sungguh menerapkan logika di dalam pembentukan yurisprudensi Islam (ilmu fikih).[10]

Di dalam sumber yang lain al-Ghazali berpendapat bahwa mantiq adalah aturan-aturan berpikir yang berfungsi meluruskan akal dalam menarik kesimpulan dan membebaskannya dari campuran prasangka dan imajinasi. Tugas utama mantiq dengan demikian adalah menjaga akal dari kesalahan berpikir. Mantiq bagi akal sepadan dengan posisi nahwu bagi

---

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*, hlm. 59.

bahasa Arab dan ilmu *'arud* bagi ritme puisi (syair). Meminjam analogi al-Farabi, mantiq bagi akal ibarat neraca dan takaran yang berfungsi mengukur bobot benda yang tidak bisa diketahui ukurannya dengan tepat jika hanya menggunakan indra. Atau, ibarat penggaris untuk mengukur panjang dan lebar sesuatu yang indra manusia sering keliru dalam memastikannya.[11] Al-Ghazali bahkan menegaskan bahwa mantiq merupakan *mukaddimah* (*Organon*) seluruh ilmu, bukan hanya pengantar filsafat saja. Maka, barang siapa yang tidak menguasai mantiq, seluruh pengetahuannya rusak dan diragukan.[12]

D. SIMPULAN

Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali al-Thusi al-Syafi'i (1058-1111) merupakan seorang pemikir yang berpengaruh besar dalam perkembangan pemikiran di dunia Islam. Pemikirannya mencakup berbagai bidang keilmuan, di antaranya filsafat dan teologi. Secara khusus sumbangan pemikiran al-Ghazali dalam ilmu mantiq berpegang pada prinsip-prinsip utama teologi Asy'ariyah. Hal ini tampak ketika al-Ghazali dalam meragukan logika dengan mengajukan kritik terhadap prinsip dan validitas logika.

Konsep keraguan al-Ghazali ini ditulis di dalam kitabnya yang berjudul *al-Munqidh min al-Dhalal*. Sedangkan dalam buku *Tahafut al-Falasifah*, al-Ghazali mengkritik para filsuf muslim seperti Ibn Sina dan al-Farabi, yang menjadi objek

---

[11] Ghazali Munir, "Kritik al-Ghazālī terhadap Para Filsuf," *Jurnal Theologia*, Vol. 25, No. 1 (2014), hlm. 16.

[12] Henrik Lagerlund, "Al-Ghazālī on the Form and Matter of the Syllogisms," *Vivarium* 48, No. 1 (1 Maret 2010), hlm. 193–214. https://doi.org/10.1163/156853410X489763.

kritik dari al-Ghazali adalah dalam persoalan teologi ataupun ilmu kalam.

Sumbangan gagasan al-Ghazali dalam mantiq sangat jelas ditunjukkan dalam konsep dasar ilmu ini, yakni analogi (*al-qiyas*) dan definisi (*al-had*). Dengan adanya kedua konsep ini memungkinkan penarikan simpulan secara tepat (*al-istidlal*). Dalam metode ini al-Ghazali mempertahankan gagasan Aristoteles perihal silogisme (deduksi dan induksi) untuk memperkuat *qiyas*. Selain itu, al-Ghazali juga menawarkan konsep tentang *istidlâl* supaya terhindar dari kesalahan-kesalahan (*mughallat*) dalam proses berpikir akibat tidak menerapkan hukum-hukum berpikir di dalam logika dengan benar.

Di dalam *Maqâshid al-Falasifah*, al-Ghazali juga membahas macam bentuk kata yang biasa digunakan di dalam logika, termasuk tentang berbagai proses *istidlal, qadiyah, al-lafdz, eisagoge,* dan lima predikabel *(al-kulliyah al-khams*). Demikian pula dalam kitab *Qistas al-Mustaqim,* al-Ghazali membahas secara khusus bentuk-bentuk logika yang digunakan di dalam al-Qur'an. Sebab, menurutnya, ilmu mantiq sangat penting dalam mendasari pemahaman terhadap ilmu pengetahuan terlebih pemahaman teks-teks dan persoalan-persoalan agama.

DAFTAR PUSTAKA

Ghazali, al-. Abu Hamid. *Tahafut al-Falasifah*. Sulaiman Dunya (ed.). Mesir: Dar al-Ma'arif, 1965.

______. *Misykat al-Anwar wa Musaffat al-Asrar*. Abd al-Aziz Izz al-Din (ed.). Beirut: ʻAlam al-Kutub, 1986.

______. *Mihak al-Nadhar fi al-Mantiq*. Beirut: Dar al-kutub al-ʻArabiyyah, t.t.

Lagerlund, H. "al-Ghazālī on the Form and Matter of the Syllogisms." *Vivarium*, Vol. 48, No. 1, 2010.

Munir, Ghazali, "Kritik al-Ghazali terhadap para Filsuf." *Jurnal Theologia*, Vol. 25, No. 1, 2014.

Nur, Muhammad. "Islam dan Logika Menurut Abu Hamid al-Ghazali." *Jurnal al-Ulum,* Vol. 11, Nomor 1, Juni 2011.

Rayan, Sobhi. "Al-Ghazali's Method of Doubt." *Review Middle East Studies*, Vol 38, No 2, December 2014.

Poespoprodjo W. *Logika Scientifika: Pengantar Dialektika dan Ilmu*. Bandung: Remadja Rosdakarya, 1999.

TALKHIS MANTIQ FAKHRUDDIN AR-RAZI

Shodiqul Amin

A. PENDAHULUAN

Mantiq adalah alat atau dasar yang penggunaannya akan menjaga kesalahan dalam berpikir. Lebih jelasnya, mantiq adalah sebuah ilmu yang membahas tentang alat dan formula berpikir[1] sehingga seseorang yang menggunakannya akan terhidar dari kesalahan cara berpikir. Sebagai makhluk yang berpikir, manusia tidak akan lepas dari berpikir. Namun, saat berpikir, manusia seringkali dipengaruhi oleh berbagai tendensi, emosi, subjektivitas, dan lainnya sehingga ia tidak dapat berpikir jernih, logis, dan objektif.

Kita sudah begitu sering berpikir. Rasa-rasanya berpikir begitu mudah. Semenjak kecil kita sudah biasa melakukannya. Setiap hari kita berdialog dengan diri kita sendiri, berdialog dengan orang lain, berbicara, menulis, membaca suatu uraian dan lain-lain.[2]

---

[1] Alexander Bird, "The Logic in Logicism," *Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue Canadienne de Philosophie* 36, No. 2 (1997), hlm. 341–360. https://doi.org/10.1017/S0012217300009549.

[2] Tariq Jaffer, *Razi: Master of Quranic Interpretation and Theological Reasoning* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

Namun apabila diselidiki lebih lanjut, terutama jika harus dipraktikkan secara sungguh-sungguh, ternyata berpikir teliti dan tepat merupakan kegiatan yang cukup sulit dilakukan. Keinsafan akan adanya kesulitan-kesulitan mendorong seseorang memikirkan cara ia berpikir dan meneliti asas-asas hukumnya yang harus mengatur pemikiran manusia untuk dapat mencapai kebenaran, sehingga kemudian memunculkan suatu ilmu yang disebut logika.

Pelopor ilmu logika adalah Aristoteles (348-322 SM) yang terkenal dengan karyanya, *Organon.*[3] Sedangkan salah satu teolog dan ahli hukum Islam, Fahruddin ar-Râzî (w. 1210 M), memainkan peran kunci dalam perkembangan ilmu logika, yang menyatakan bahwa logika Aristoteles merupakan dasar metodologis dari teologi dan yurisprudensi Islam.[4]

Menurut el-Rouayheb,[5] manfaat untuk proposisi ada dua pendekatan yang berbeda untuk logika, yang menggabungkan unsur-unsur yang tidak dapat diterima dari filsafat Yunani, dan yang, dalam berbagai tingkat, mungkin telah menghilangkan dirinya sendiri dari unsur-unsur ini.

Lapangan penerapan logika sangat luas, bukan hanya di bidang ilmu pengetahuan saja tetapi di seluruh bidang kehidupan. Sebab, sebagai makhluk yang berakal, kita harus menggunakan akal sehat di segala bidang kehidupan karena hal ini

---

[3] Frank Griffel, "On Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Life and the Patronage He Received," *Journal of Islamic Studies 18,* No. 3 (2007), hlm. 314.

[4] Franziska Knobel, "Fahruddīn ar-Rāzī, 'al-Mantiq al-Kabīr' (MS Ahmad III, No. 3401, Jahr 1268 n. Chr.): Über den Nutzen der Dialektik," *Oriens 43,* No. 3/4 (2015)," hlm. 414.

[5] Aaron Spevack, "Apples and Oranges: The Logic of the Early and Later Arabic Logicians," *Islamic Law and Society 17*, No. 2 (1 Mei 2010), hlm. 159–184. https://doi.org/10.1163/092893809X12550828481792.

sangatlah dibutuhkan dewasa ini. Bangsa kita sedang mengalami suatu masa peralihan yang cepat.

Dalam perkembangan ilmu pengetahuan dunia Islam tidak terlepas dari pemikiran-pemikiran para tokoh filsuf muslim klasik seperti Ibnu Sina[6], Al-Farabi, dan lain-lain. Salah satunya adalah Abu Abdillah Muhammad ibn Umar ibn al-Husain ibn al-Hasan ibn 'Ali, yang dikenal dengan nama gelar Fakhruddin A-Razi atau secara ringkas al-Fakhr ar-Razi, ia adalah seorang ensiklopedis yang mendalami, menguasai dan menulis karya-karya dalam bidang tafsir, kalam, fikih, ushul fiqh, logika dan filsafat. Salah satu diantara karya-karya besarnya dalam ilmu logika adalah kitab *Mantiq al-Mulakhos*.[7] Rāzî tidak memberikan rincian sebanyak penjelasan para ahli teori seperti Farabi, İbn Sina dan Ibn Zeyle.[8]

Dalam pembahasan kali ini penulis mengangkat tema logika di dalam karya-karyanya yang menyinggung tentang bagaimana logika yang di sampaikan oleh Fakhruddin ar-Razi dan bagaimana memahami logika (mantiq) secara sederhana dan juga terhadap logika berpikir filsafat di dalam konteks keilmuan Islam.

B. FAKHRUDDIN AR-RAZI

Fakhrudin ar-Razi (554-606 H/1150-1210 M) bernama asli Muhammad bin Umar bin Hasan bin Husain at-Taimi al-Bakri.

---

[6] Fathalla Kholeif, *Falasifat al-Islam Ibn Sina, al-Ghazali, Fakhr al-Din al-Razi* (ttp: Dar al-Jami'at al-Misriyah, 1976).

[7] Fakhruddin ar-Razi, *Al-Mantiq al-Mulakhas* (Teheran: Danisgah Imam Sadiq, 2002).

[8] Fahrettin Coşguner & Çakıroğlu, "Fahruddîn er-Râzî'nin Müzik Risalesi," (2016), hlm. 10.

Ialah seorang imam ahli tafsir yang paling cemerlang pada masanya, baik di bidang logika (*al-ma'qul*), teks agama (*al-manqul*), maupun ilmu-ilmu kuno. Ar-Razi bernasabkan Suku Quraisy dan berasal dari Tabaistan, Iran.[9] Dia lahir di Kota Ray yang menjadi nisbah namanya. Ar-Razi biasa dipanggil dengan Ibn al-Khathib ar-Ray. Ia melakukan perjalanan ke Khawarizm, Transoxiana, dan Khurasan, sampai pada akhirnya wafat di Herat.[10] Masyarakat begitu antusias menerima kitab-kitab karyanya sejak ia masih hidup dan banyak mempelajarinya. Ar-Razi dikenal pandai berbahasa Persia.[11] Ar-Razi Ia dikenal juga sebagai ensiklopedia hebat.[12]

Ar-Razi juga menulis banyak syair dalam bahasa Arab dan Persia karena memang sangat menguasai kedua bahasa ini. Berkenaan dengan kata "ar-Razi", ar-Razi adalah bentuk nisbah pada Kota Ray[13] (Rey) yang menjadi tempat kelahirannya pada tahun 554 H.[14] Sampai sekarang reruntuhan peninggalan kota kuno ini masih dapat ditemukan di dekat Kota Teheran yang

---

[9] Fakhruddin ar-Razi, *Kitab Firasat: Ilmu Membaca Sifat dan Karakter Orang dari Bentuk Tubuhnya* (Jakarta: Turos, 2015), hlm. 24.

[10] Herat adalah sebuah kota yang merupakan kota terbesar ketiga di Afghanistan, kota ini berfungsi sebagai ibukota Provinsi Herat, serta berlokasi di lembah Sungai Hari, yang mengalir dari pegunungan Afganistan tengah hingga ke Gurun Karakum di Turkmenistan, *Wikipedia*.

[11] Ar-Razi, *Kitab Firasat,* hlm. 25.

[12] Paul Horn, "4 Persian Manuscript Attributed to Fakhru 'ddīn Rāzī," *Journal of the Royal Asiatic Society 31,* No. 2 (April 1899), hlm. 424–425.

[13] Ray merupakan kota tertua yang masih bertahan di Provinsi Teheran yang saat ini termasuk ke dalam kota metropolitan Teheran. Ray pernah menjadi ibukota dari Kesultanan Seljuk. Kaum muslimin di bawah pimpinan Amr bin Zaid al-Khalid ath-Thai dapat merebut kota ini pada 20 H (640/641 M), yakni pada masa kekhalifahan Umar bin Khatab. *Wikipedia*.

[14] Ar-Razi, *Kitab Firasat,* hlm. 27.

menjadi ibu kota Iran, sebagaimana dijelaskan dalam Mu'jam al-Buldan.

Ar-Razi lebih sering tinggal dan mengajar di Khawarizm. Kemudian ia menetap di Herat—sekarang termasuk wilayah Afghanistan. Ar-Razi wafat tahun 606 H. Berkenaan dengan ar-Razi, Ibnu Khalikan menuturkan, "Dia orang terhebat di masanya, dia mengungguli semua ulama yang hidup sezaman dengannya dalam ilmu kalam dan logika. Dia memiliki banyak karya tulis yang sangat bermanfaat di berbagai bidang ilmu."[15]

C. KITAB *MANTIQ AL-MULAKHOS* (منطق الملخص)

Ar-Razi dalam ringkasan logikanya berpendapat dengan metode ini, tetapi dalam buku-bukunya yang lain mengklaim bahwa semua gambar manusia jelas dan tidak dapat diperoleh gambar dengan definisi, tetapi teori ar-Razi ini tidak diterima di kalangan ahli logika sesudahnya.[16]

Menurut Ibrahim,[17] dalam karya-karya filsafat Fakhruddin ar-Razi yang independen, khususnya *al-Mulahkhas fil-hikma wal-mantiq* (Kompendium Filsafat dan Logika) dan *al-Mabãhit al-masriqiyya* (Penyelidikan Timur), bahwa ar-Razi mengajukan kritik terhadap teori pengetahuan demonstratif dengan menganalisis sifat kebutuhan dalam praktik. Analisis ar-Razi menunjukkan bahwa jenis kebutuhan yang diperlukan dalam

---

[15] *Ibid.*, hlm 28.

[16] Akbar Faydei, "A Comparative Study of Logical Thought of Fakhr al-Razi and Athir al-Din al-Abhari," *Journal of Law and Psychology* 6, No. 1 (30 Oktober 2015), hlm. 198.

[17] Bilal Ibrahim, "Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Ibn al-Haytam, and Aristotelian Science: Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought," *Oriens 41*, No. 3/4 (2013), hlm. 382.

pernyataan demonstrasi bergantung kepada pengetahuan kita tentang esensi. Ar-Razi, bagaimanapun, menyangkal bahwa kita memiliki akses ke objek-objek pengetahuan noumenal yang diperlukan untuk mendapatkan ilmu demonstratif dari lapangan. Artinya, kita tidak dapat bergerak dari konsep pra-ilmiah kita berdasarkan konsep yang diambil oleh istilah bahasa kita yang biasa kepada pengetahuan esensi karena kita gagal memahami konstituen jenis-jenis alami, yaitu universal yang secara fundamental mendefinisikan entitas yang mengisi dunia alam.

Di dalam kitab *Mantiq al-Mulakhos*, ar-Razi ingin menguraikan beberapa hal mengenai logikanya, seperti pengertian *tasawur*, *tasdiq,* dan macam-macam *dilalah*. Sama seperti ilmu mantiq lainnya, hanya saja mantiq ar-Razi ada sedikit perbedaaan.[18] Ar-Razi lebih dahulu menjelaskan pengertian *tasawur* dan juga *yasdiq*. Menurut mantiq ar-Razi, terdapat dua pembahasan yang perlu untuk dibahas terlebih dahulu sebagai berikut:[19]

1. *Tasawur* (Konsepsi)

Tasawur adalah memahami sesuatu tanpa mengenakan atau meletakkan suatu (sifat) yang lain kepadanya ataupun hakikat-hakikat arti dari lafaz yang *mufradz*, seperti memahami kata, manusia, kerbau, gunung, dan sebagainya. *Tasawur* juga diartikan dengan mengetahui hakikat-hakikat objek tunggal dengan tidak menyertakan penetapan kepadanya atau meniadakan

---

[18] Ar-Razi, *Kitab Mantiq al-Mulakhas* (Teheran: Danisgah Imam Sadiq, 2002). hlm. 34.

[19] Y. Langermann, "Criticism of Authority in the Writings of Moses Maimonides and Fakhr al-Din al-Razi," *Early Science and Medicine 7,* No. 3 (2002), hlm. 255–274. http://dx.doi.org/10.1163/157338202X00144.

penetapan dirinya.[20] Sebagaimana yang dikatakan ar-Razi:

إن تصورا وإذا حكم عليه بنفي أو إثبات.

> *Tasawur* adalah pemahaman tanpa menyertakan putusan afirmasi atau negasi.[21]

Tasawur asli meliputi tiga bentuk: *Pertama*, bentuk makna *mufrad*, seperti manusia, kayu, batu, besi, dan lain-lain. *Kedua,* bentuk *murrakab idhafah*, seperti: kebun binatang, kembang sepatu, dan lainnya. *Ketiga*, Bentuk sifat-sifat *murrakab*, seperti hewan yang berpikir, Muhammad yang berakal, dan lain-lain.[22]

2. *Tashdiq*

Tashdiq adalah memahami atau mengetahui kenyataan kenisbatan, hubungan antara dua kata, ada atau tidak ada kenyataan itu, seperti pemahaman bahwa air laut asin, langit tidak di bawah kita. Misalnya, ketika kita memahami Husein sebagai-mana adanya, tanpa menetapkan sesuatu yang lain kepadanya, maka ilmu mengenai Husein itu masih dalam tahap *tasawur*. Tetapi ketika seseorang mengatakan Husein sakit berarti kita memahaminya dengan menetapkan atau meletakkan sifat sakit pada Husein, maka pemahaman tersebut sudah berganti dari *tasawur* kepada *tashdiq*. Terkait dengan definisi *tashdiq*, ar-Razi mengatakan:

كان المجموع تصديقا.

---

[20] M. Rustom, "Ibn Arab's Letter to Fakhr al-Din al-Razi: A Study and Translation," *Journal of Islamic Studies 25*, No. 2 (1 Mei 2014), hlm. 121.

[21] Ar-Razi, *Kitab Mantiq al-Mulakhas*, hlm. 7.

[22] Basiq Djalil, *Logika Ilmu Mantiq* (Jakarta; Kencana, 2012), hlm. 3.

> Adapun jika pemahaman tersebut menyertakan keputusan afirmasi atau negasi, maka disebut dengan *tashdiq.*[23]

Untuk dapat sampai kepada *tashdiq* (memahami *nisbah*) harus lebih dahulu *tasawur* (memahami atau menemukan arti *mufrad*), jadi *tasawur* harus ditemukan terlebih dahulu. Pemahaman terhadap *tasawur* ini sebagai dasar pemahaman terhadap *tashdiq* jika pemahaman terhadap lafaz (*tasawur*) benar, maka pemahaman (temuan pikiran) pada *tashdiq* juga benar atau mendekati benar. Dalam hal ini, Fakhruddin ar-Razi mengatakan:

> وكل تصديق ففيه ثلاث تصورات للعلم الأوّلي بأن حقيقة الحكم والمحكوم به وعليه متى لم تكن متصرورة تعذر ذلك الحكم.

> Dalam setiap *tashdiq* harus terdapat (minimal) tiga *tasawur* sebagai pengetahuan awal (dasar). Oleh karena itu jika tidak ada hal-hal yang berfungsi sebagai *tasawur*, maka mustahil adanya hukum, *mahkum bih,* dan *mahkum 'alaih*.[24]

Perumpamaan lain, kalimat "Zaid berdiri" mengandung empat *tasawur*: 1) gambaran pikiran (*tasawur*) mengenai Zaid, 2) mengenai berdiri, 3) tentang *nisbah* (hubungan) antara Zaid dan berdiri, dan 4) gambaran pikiran tentang wujud atau terjadinya *nisbah*, gambaran pikiran yang terakhir dinamakan *tashdiq*.

---

[23] Ar-Razi, *Kitab Mantiq al-Mulakhas*, hlm. 7.

[24] *Ibid.*

Pembagian *Tasawur* dan *Tashdiq*

Terdapat dua macam tasawur: 1) *tasawur* yang tanpa penisbahan hukum (yakni berdiri sendiri) atau tunggal (*mufrad)*, atau dinamakan *tasawur* asli (*sadz*), 2) *tasawur* yang mempunyai *nisbah* hukum yang demikian dinamakan *tashdiq*.[25]

1. *Tasawur* asli meliputi tiga bentuk:
    a) Bentuk makna *mufrad*, contoh: manusia, kayu, batu, besi, dan lain-lain
    b) Bentuk *murakab idhafah*, contoh: kebun binatang, kembang sepatu, dan lain-lain.
    c) Bentuk sifat-sifat *murakab*, contoh: hewan yang berpikir, Muhammad yang berakal, dan lain-lain.

2. *Tasawur* yang mempunyai *nisbah* hukum, contoh: manusia itu penulis, bunga itu bagus. Yang dimaksud hukum di sini adalah tersandarnya sesuatu pada yang lain (bisa bentuk *ijab* atau *mujabah*, bisa bentuk *salb* atau *salibah*). Kedua contoh di atas ('manusia itu penulis' dan 'bunga itu bagus') disebut jumlah *tashdiqiyah* yang terdiri dari:[26]
    a) *Maudhu*, yakni *mahkum alaih* atau *musnad ilaihi*.
    b) *Mahmul*, yakni *mahkum bih* atau *musnad bih.*
    c) *Al-Nisbah al-hukumiyah,* yakni hubungan antara *mahkum alaih* dan *mahkum bih.*
    d) *Al-Hukmu*, yakni adanya penisbahan atau tercabutnya (tidak adanya).

---

[25] *Ibid.,* hlm. 10.

[26] *Ibid.,* hlm. 22.

Keempat hal tersebut tidak boleh tidak ada dalam pentasdikan. Adapun *maudhu'*, *mahmul*, dan *nisbah* menjadi syarat adanya hukum.

Selanjutnya, di samping yang tersebut, baik *tasawur* ataupun *tasawur nisbah*, tidaklah keduanya *badihi* (mudah), atau *madzari* (susah), sebab kalau keduanya mudah tentu kita menjadi bodoh atau sesat. Demikian juga kalau keduanya susah, tentu kita akan berputar-putar (*tasalsul*).[27]

Pembagian *Tashdiq*

Tashdiq ada dua bagian, yaitu:

a) *Tashdiq Nazhari,* seperti alam raya adalah baru (makhluk) dan orang-orang yang mati akan dibangkitkan kembali dari kuburnya. Hal seperti ini tidak dapat dipahami kecuali dengan kajian dan pemikiran yang mendalam.
b) *Tashiq Dharuri,* seperti satu benda tidak mungkin ada di dua tempat dalam waktu yang bersamaan; dan satu adalah setengah dari dua.

Pengertian *Dilalah* dalam Mantiq ar-Razi

Menurut ar-Razi, *dilalah* adalah lafaz yang menunjukkan makna tertentu (*al-lafzu al-mufid*). *Dilalah* terdiri dari tiga hal: *pertama*, menunjukkan makna yang sempurna (*dilalah muthabaqah*) atau menjelaskan makna secara spesifik; *kedua*, menunjukkan makna yang bertingkat (*dilalah tadhomun*), artinya

---

[27] Ahmad Hishomudin, dkk., "Fakhr al-Din al-Razi: A Systematic Review on Literature Found in Indonesia," *International Journal of Civil Engineering and Technology 9* (1 Mei 2018).

menunjukkan banyak arti dalam suatu objek; *ketiga,* makna yang menunjukkan sesuatu (*dilalah iltijam*) yang pasti dalam pikiran yang sudah tergambar dalam perspektif.[28] Dalam hal ini, ar-Razi mengatakan:

> [دلالة] اللفظ المفيد إما أن يعتبر بالقياس إلى تمام مفهومه، أو إلى ما إندرج فيه من حيث هو كذلك، أو إلى الخارج عنه اللازم له في الذهن. فالأول المطابقة والثاني التضمن والثالث الإلتزام.

> *Dilalah* adalah lafaz yang menunjukkan makna tertentu yang diungkapkan—ada kalanya dengan analogi (*qiyas*)—untuk menunjukkan makna yang sempurna, atau menunjukkan makna dengan menjelaskan hal-hal yang terkandung dalam suatu objek, atau menunjukkan sesuatu yang pasti, yang telah ditangkap oleh pikiran dan sudah tergambar di dalamnya. Yang pertama, *dilalah muthabaqah*; kedua, *dilalah tadhamun*; dan ketiga, *dilalah iltizam*.[29]

Misalnya, "air" yang berarti umum (mutlak) sebab belum dibatasi maknanya, tetapi "air" yang sudah dicampur dengan sesuatu seperti teh, maka air itu bukan lagi mutlak tapi sudah *muqayyad* (dibatasi)—lawan dari mutlak, artinya air tersebut sudah berubah menjadi air yang berwujud rasa atau air teh. Teh tersebut adalah pembatasnya *(muqayyad*).

D. SIMPULAN

Mantiq adalah alat atau dasar digunakan untuk menjaga kesalahan dalam berpikir. Lebih jelasnya, mantiq ialah sebuah

---

[28] Ar-Razi, *Kitab Mantiq al-Mulakhas,* hlm. 100.

[29] *Ibid.*

ilmu yang membahas mengenai alat dan formula berpikir. Fakhruddin ar-Razi membahas mantiq secara lebih umum; bagaimana cara berpikir dan bernalar yang benar. Mantiq ar-Razi menguraikan beberapa hal tentang logikanya, seperti pengertian *tasawur, tashdiq* dan macam-macam *dilalah*, sama seperti ilmu mantiq lainnya hanya saja ada sedikit perbedaaan.

DAFTAR PUSTAKA

Ahmad, Hishomudin, et al. "Fakhr al-Din al-Razi: A Systematic Review on Literature Found in Indonesia." *International Journal of Civil Engineering and Technology* 9, 1 Mei 2018.

ar-Razi, Fakhruddin. *Kitab Firasat: Ilmu Membaca Sifat dan Karakter Orang dari Bentuk Tubuhnya*. Jakarta: Turos, 2015.

______. *Al-Mantiq al-Mulakhas*. Teheran: Danisgah Imam Sadiq, 2002.

Bird, Alexander. "The Logic in Logicism." *Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue Canadienne de Philosophie* 36, No. 2, 1997.

Coşguner, Fahrettin, dan İdris Çakıroğlu. "Fahreddîn er-Râzî'nin Müzik Risalesi," 2016, 7.

Djalil, Basiq. *Logika Ilmu Manti*q. Jakarta; Kencana, 2012.

Faydei, Akbar. "A Comparative Study of Logical Thought of Fakhr al-Razi and Athir al-Din al-Abhari." *Journal of Law and Psychology* 6, No. 1, 30 Oktober 2015.

Griffel, Frank. "On Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Life and the Patronage He Received." *Journal of Islamic Studies* 18, No. 3, 2007.

Horn, Paul. "4 Persian Manuscript Attributed to Fakhru ʾddīn Rāzī." *Journal of the Royal Asiatic Society* 31, No. 2, April 1899.

Ibrahim, Bilal. "Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Ibn al-Haytam and Aristotelian Science: Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought." *Oriens* 41, No. 3/4, 2013.

Jaffer, Tariq. *Razi: Master of Quranic Interpretation and Theological Reasoning*. Oxford University Press, 2017.

Kholeif, Fathalla. *Falasifat al-Islam Ibn Sina, al-Ghazali, Fakhr al-Din al-Razi*. Dar al-Jami'at al-Misriyah, 1976.

Knobel, Franziska. "Fahruddīn ar-Rāzī, '*al-Mantiq al-Kabīr*' (MS Ahmad III, No. 3401, Jahr 1268 n. Chr.): Über den Nutzen der Dialektik." *Oriens* 43, No. 3/4, 2015.

Langermann, Y. "Criticism of Authority in the Writings of Moses Maimonides and Fakhr al-Din al-Razi." *Early Science and Medicine* 7, No. 3, 2002. http://dx.doi.org/10.1163/157338202X00144.

Rustom, M. "Ibn Arab's Letter to Fakhr al-Din al-Razi: A Study and Translation." *Journal of Islamic Studies* 25, No. 2, 1 Mei 2014. https://doi.org/10.1093/jis/ett071.

Spevack, Aaron. "Apples and Oranges: The Logic of the Early and Later Arabic Logicians." *Islamic Law and Society* 17, No. 2, 1 Mei 2010. https://doi.org/10.1163/092893809X12550828481792.

IBN RUSYD DAN APLIKASI LOGIKA ARISTOTELES

Miftahul Jannah

A. PENDAHULUAN

Kehadiran Ibn Rusyd dalam sejarah perkembangan intelektual Islam sangat signifikan, baik dalam usaha penguraian benang kusut pemikiran maupun menghidupkan kembali filsafat yang telah memasuki titik kejumudan. Kiprahnya yang terpenting adalah usahanya untuk menerjemahkan sekaligus melengkapi karya-karya para pemikir Yunani, terutama Aristoteles yang mempunyai pengaruh sangat besar dalam dunia intelektual Islam.

Ibn Rusyd terkenal sebagai "pengulas Aristoteles" (*commentator*), suatu gelar yang diberikan Dante (1265-1321) di dalam bukunya *Divina Commedia* (Komedi Ketuhanan). Gelar ini memang tepat untuknya, karena pikiran-pikirannya mencerminkan usahanya yang keras untuk mengembalikan pemikiran Aristoteles pada kemurnian yang semula, setelah bercampur dengan unsur-unsur Platonisme yang cukup membuat keruh dan dengan apa yang dimasukkan oleh para pengulas (para filsuf) Alexanderia. Hal ini ditegaskan oleh seorang peneliti Ibn Rusyd, yaitu al-Bir an-Nashri Nadir yang mengatakan:

حاول إبن رشد أن ينقي فلسفة أرسطو من كل ما أدخله عليها شارحه الإسكندرانيون، مثل سمبلقيوس (ت. 533 م) ويوحنا النحوى (ت. 568 م).

> Ibn Rusyd berusaha memurnikan pemikiran filsafat Aristoteles dari tafsiran-tafsiran keruh yang melekat padanya. Tafsiran-tafsiran tersebut berasal dari para pensyarah asal Alexanderia seperti Simplicius (w. 533 M) dan John Philoponus (w. 568 M).[1]

Kehadiran pemikiran Ibn Rusyd membuat dunia pemikiran Islam mencapai titik tertinggi dalam memahami filsafat Aristoteles.[2]

Sebagai komentator Aristoteles tidak mengherankan jika pemikiran Ibn Rusyd sangat dipengaruhi oleh nalar filsafat yang dibangun oleh Aristoteles.[3] Ibn Rusyd menghabiskan waktunya untuk membuat *syarah* atau komentar atas karya-karya Aristoteles, dan berusaha mengembalikan pemikiran Aristoteles dalam bentuk aslinya.[4] Di Eropa Latin, Ibn Rusyd terkenal dengan nama *Explainer* (*al-Syarikh*) atau juru tafsir Aristoteles.[5] Ia memandang Aristoteles sebagai manusia sem-

---

[1] Al-Bir an-Nashri Nadir dalam *tahqiq* atas Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal wa Taqrir ma Baina asy-Syari'ah wa al-Hikmah min al-Ittishal* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1968), Cet. III, hlm. 13.

[2] Ernest Wolf-Gazo, "Contextualizing Averroes within the German Hermeneutic Tradition," *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 16 (1996), hlm. 133-134.

[3] Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus,1997), Cet. 8, hlm. 108

[4] George F. Hourani, "Averroes on Good and Evil," *Studi Islamica*, No. 16 (1962), hlm. 13.

[5] Rebecca Gould, "The Poetics from Athens to al-Andalus: Ibn Rushd's Grounds for Comparison," *Modern Philology,* Vol. 112, No. 1 (August 2014),

purna dan ahli pikir terbesar yang telah mencapai kebenaran yang tidak mungkin bercampur kesalahan.[6]

Sebenarnya ilmu mantiq merupakan istilah bahasa Arab untuk menyebut ilmu logika. Ilmu tersebut merupakan karya besar dan gemilang Aristoteles. Ilmu logika dimasukkan sebagai cabang ilmu filsafat yang menentukan penghargaan atau penelitian tentang suatu cara berpikir atau cara mengemukakan alasan-alasan, jika fakta-fakta yang digunakan dalam cara berpikir itu sebelumnya sudah dinyatakan benar.

Perihal logika Ibn Rusyd berargumen bahwa di dalam al-Qur'an terdapat banyak ayat yang memerintahkan agar kita menggunakan akal dalam memahami segala yang wujud sebab akal tidak lain daripada proses berpikir yang menggunakan metode logika analogi (*qiyas al-'aql*i), maka metode yang baik menurut Ibn Rusyd ialah logika demonstrasi (*qiyas al-burhani*) yang digunakan untuk memahami segala yang wujud (*al-maujudat*), dari pemahaman tersebut merupakan asas bagi kesimpulan Ibn Rusyd yang menyatakan bahwa para filsuf memiliki otoritas untuk menta'wilkan al-Qur'an.[7]

Ibn Rusyd membagi membagi manusia berdasarkan kemampuan akalnya ke dalam tiga kelompok. *Pertama,* "kelompok ahli awam". Metode ilmu pengetahuan yang sesuai untuk ahli awam ini ialah *khathabi* (retoris), dengan begitu al-Qur'an tidak dapat dita'wilkan, karena mereka kelompok yang memahami al-Qur'an secara tertulis. *Kedua*, "kelompok pendebat".

hlm. 1-24.

[6] Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1996), hlm. 165-166

[7] Ibn Rusyd, *Talkhishul Kitab Aristu fi al-Mantiq* (Lebanon: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 38.

Untuk para pengguna ilmu pengetahuan secara dialektik, *ta'wil* juga sulit diterapkan. *Ketiga*, "kelompok ahli hikmah atau ahli pikir". Merekalah orang-orang yang menggunakan metode *burhani* (demonstratif). Sementara *ta'wil* secara tertulis dalam bentuk karya, hanya bisa diperuntukkan bagi kaum ahli hikmah saja.

B. BIOGRAFI DAN KARYA IBN RUSYD

Nama lengkapnya adalah Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rusyd. Ia dilahirkan di Cordoba pada 520 H/1126 M[8] dari keluarga ulama cendekiawan dan hakim-hakim. Pada masa kecil Ibn Rusyd mempelajari teologi Islam menurut konsep Asy'ariyah, mendalami ilmu fikih menurut Mazhab Maliki, dan memperluas pengetahuannya tentang syair-syair Arab dan kesusastraannya. Di samping itu, ia juga mencurahkan perhatiannya pada ilmu kedokteran, matematika dan filsafat.[9] Ibn Rusyd, yang juga seorang ahli hukum,[10] memiliki kedudukan yang cukup tinggi di masyarakatnya.[11] Ia dikenal sebagai pribadi yang kharismatik dan masyhur sebagai seorang yang rakus mencari ilmu, kecenderungannya pada ilmu-ilmu syariat cukup besar.[12] Setelah diperkenalkan oleh Ibn Thufail

---

[8] Sayyed Hossein Nasr, dkk. *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge Taylor & Franciz Group, 1996), hlm. 603.

[9] Maftukhin, *Filsafat Islam* (Yogyakarta: Penerbit TERAS, 2012), hlm. 192.

[10] Hassan Hanafi, "Ibn Rusyd Faqiha," *Alif: Journal of Comparative Poetics,* No. 16 (1996), hlm. 116.

[11] Michael S. Ruse, "From Distinction to Separation: Analogues of Rationality in Time," *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 16 (1996), hlm. 218.

[12] Ibn Rusyd, *Tahafut at-Tahafut: Sanggahan terhadap Tahafut al-Falasifah* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 1.

kepada Sultan Daulah Muwahhidun, Sultan Abu Ya'qub Yusuf pada tahun 564 H/1169 M meminta Ibn Rusyd menulis ulasan atas karya-karya Aristoteles.

Sebagai seorang tokoh pemikir Islam yang paling kuat, dan paling dalam pandangannya, serta paling hebat pembelaannya terhadap akal dan filsafat. Ia dikenal sebagai ulama besar sekaligus pengulas mendalam terhadap filsafat Aristoteles.[13] Analisisnya telah mampu menghadirkan secara lengkap pemikiran Aristoteles. Ia pun melengkapi telaahnya dengan komentar-komentar klasik dari Themisius, Alexander of Aphrodisias, Al-Farabi, dan Ibn Sina. Komentarnya terhadap percobaan Aristoteles tentang ilmu-ilmu alam memperlihatkan kemampuan luar biasa dalam menghasilkan sebuah observasi.

Secara garis besar, filsafat Ibnu Rusyd banyak dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran Aristoteles. Di samping itu, ia juga berusaha menjelaskan pikiran tersebut dan melengkapinya, terutama dalam ranah ketuhanan. Sumbangan yang diberikan Ibn Rusyd terhadap sejarah filsafat sangat besar. Seseorang yang berkeinginan mempelajari pemikiran filsafat, tentu dia tidak boleh melupakan filsuf ini dan mengabaikan filsafatnya, terutama dari segi kontribusi pemikirannya.[14]

Karangannya meliputi berbagai ilmu, seperti fikih, ushul fikih, bahasa, kedokteran, astronomi,, politik, akhlak, dan filsafat.[15] Kehebatan Ibn Rusyd dapat dilihat dari karya-karyanya yang konon menghabiskan seratus ribu lembar kertas, *Kulliyat*

---

[13] Michael S. Ruse, *From Distinction to Separation,* hllm. 222-223.

[14] Muhammad Atif al-Iraqi, *Metode Kritik FilsafatIbnu Rusyd: Peletak Dasar-dasar Filsafat Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), hlm. 11.

[15] Hassan Hanafi, "Ibn Rushd as a Jurist," *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 16 (1996), hlm. 117.

fi al-Thib yang membicarakan garus-garis besar ilmu kedokteran yang menjadi pegangan para mahasiswa kedokteran di Eropa selama berabad-abad.[16]

Buku-bukunya adakalanya merupakan karangan sendiri, atau ulasan, atau ringkasan. Karena sangat tinggi penghargaannya terhadap Aristoteles, maka tidak mengherankan kalau dia memberikan perhatiannya yang besar untuk mengulas dan meringkas filsafat Aristoteles. Buku-buku lain yang telah diulasnya ialah buku-buku karangan Plato, Iskandar atau Alexander of Aphrodisias, Plotinus, Galinus, al-Farabi, Ibn Sina, al-Ghazali, dan Ibn Bajjah. Buku-bukunya yang lebih penting dan yang sampai kepada kita ada empat, yaitu *Bidayatul Mujtahid* (ilmu fikih), *Faslul Maqal fi ma baina al-hikmati was Syariat min al-Ittisal* (ilmu kalam), *Manahij al-Adillah fi Aqaidi Ahl al-Millah* (ilmu kalam), *Tahafut at-Tahafut*.[17]

Namun, semakin tinggi pohon semakin keras terpaan anginnya, demikian pula yang dialami oleh Ibn Rusyd. Beberapa kalangan ulama yang tidak suka dengannya terutama karena ajaran filsafatnya berusaha menyingkirkan dirinya dengan tuduhan bahwa ia telah menyebarkan ajaran filsafat yang menyimpang dari ajaran Islam. Atas tuduhan tersebut, ia diasingkan ke Lucena dan karya-karyanya tentang filsafat dibakar serta diharamkan mempelajarinya,[18] tetapi beberapa tahun kemudian al-Mansur memaafkan dan membebaskan-

---

[16] Amroeni Drajat, *Filsafat Islam: Buat yang Pengen Tahu* (Jakarta: Erlangga, 2006), hlm. 73-74.

[17] Shane Borrowman, "The Islamization of Rhetoric: Ibn Rushd and the Reintroduction of Aristotle into Medieval Europe," *Journal Rhetoric Review,* Vol. 27, No. 4 (2008), hlm. 348.

[18] Wahyu Murtiningsih, *Para Filsuf dari Plato Sampai Ibnu Bajjah* (Yogyakarta: IRCiSod, 2014), hlm. 327-330.

nya. Usai dibebaskan, Ibn Rusyd lalu pergi ke Maroko dan menghabiskan sisa hidupnya di sana hingga wafat pada tahun 1198 M.

C. APLIKASI IBN RUSYD ATAS LOGIKA ARISTOTELES

Dalam membuka pembahasan buku *Fashl al-Maqal*, Ibn Rusyd mengajukan pertanyaan tentang hukum mempelajari filsafat menurut agama, apakah dibolehkan (*mubah*), atau dilarang (*mahzur*), atau diperintahkan (*ma'mur*), baik sebagai perintah wajib ataupun sebagai perintah anjuran.

> فإن الغرض من هذا القول أن نفحص- على جهة النظر الشرعي- هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ؟ أم محظور ؟ أم مأمور به, إما على جهة الندب, وإما على جهة الوجوب ؟ ؟[19]
>
> Tujuan dari pembahasan ini adalah untuk memeriksa kembali pandangan syariat (agama) tentang hukum mendalami filsafat dan ilmu mantiq; apakah dibolehkan, dilarang, atau diperintahkan baik sebagai perintah wajib atau sebagai perintah anjuran.

Dalam menyelesaikan masalah tersebut, Ibn Rusyd menggunakan dua sudut pendekatan yang dikemukakan. Pendekatan yang pertama dari sudut penelitian akal, sedangkan pendekatan yang kedua dari sudut pandang teks agama. Untuk pendekatan yang pertama, Ibn Rusyd mulai dengan menjelaskan pengertian filsafat.[20] Menurutnya, filsafat adalah mempelajari segala yang wujud (*maujudat*) dan merenungkan sebagai suatu bukti tentang adanya pencipta. Ia menjelaskan bahwa

---

[19] Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal fi ma baina al-Hikmah*, hlm. 27.

[20] *Ibid*., hlm. 24.

segala yang ada ini sebagai suatu ciptaan menunjukkan adanya penciptanya. Untuk mengetahui pencipta tersebut mesti mengetahui ciptaan atau sunnahnya. Justru itulah, menurutnya, semakin sempurna pengetahuan terhadap ciptaannya niscaya semakin sempurna pula pengetahuan tentang sang pencipta. Atas dasar ini, Ibn Rusyd mengatakan:

> إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات، وإعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل لمعرفة صنعتها. وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم. وكان الشرع قد ندب إلى إعتبار الموجودات والحث على ذلك.
>
> Jika aktivitas filsafat tidak lain adalah merenungi segala yang ada di alam semesta (ciptaan Tuhan) dan menjadikannya sebagai bukti keberadaan Sang Pencipta (Tuhan); dalam arti bahwa alam semesta ini merupakan ciptaan Tuhan, dan dengan mengetahui segala yang ada di alam semesta bisa mengantarkan kita pada jalan mengetahui proses penciptaannya, bahkan jika semakin sempurna pengetahuan manusia tentang ciptaan Tuhan, maka semakin sempurna pula pengetahuannya tentang Tuhan sebagai Sang Pencipta, maka agama menganjurkan dan mendorong aktivitas filsafat sebagai sebuah cara untuk merenungi ciptaan Tuhan.[21]

Untuk pendekatan yang kedua, Ibn Rusyd mengemukakan ayat-ayat al-Qur'an yang dinilainya selaras dengan tujuan penelitian akal.[22] Hal ini dia tegaskan dalam kitab *Fashl al-Maqal.* Dia mengatakan:

---

[21] *Ibid.*, hlm. 24.

[22] Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2014), hlm. 253-254.

فأما أن الشرع دعا إلى إعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، فذلك يبين في غير ما آية من كتاب الله، تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى: فاعتبروا يا أولى الأبصار. وهذا نص على وجوب إستعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معا. ومثل قوله تعالى: أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء. وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات.

Adapun agama menyeru manusia untuk merenungi segala hal yang ada (*al-Maujudat*) dan menuntut manusia mencari pengetahuan tentangnya dengan menggunakan akal. Dan hal itu dijelaskan di dalam firman Allah yang Maha Suci dan Maha Tinggi tak hanya dalam satu ayat. Seperti firman Allah, '*Maka ambillah (kejadian itu) untuk menjadi pelajaran wahai orang-orang yang mempunyai pandangan (wawasan berpikir)'* (QS. al-Hasyr [59]: 2). Ayat ini merupakan dalil yang menunjukkan kewajiban menggunakan penalaran rasional (*al-Qiyas al-'Aqli*), atau menggabungkan penggunaan penalaran rasional dan syariat (agama) secara bersamaan. Dalam ayat lain, Allah juga berfirman, '*Dan apakah mereka tidak memperhatikan (berpikir tentang) kerajaan langit dan bumi, dan segala sesuatu yang diciptakan oleh Allah'* (QS. al-A'raf [7]: 185). Ayat ini mendorong manusia untuk berpikir tentang segala sesuatu yang diciptakan oleh Allah (*al-Maujuda*t).[23]

Ibn Rusyd merupakan seorang filsuf Islam yang mementingkan akal daripada perasaan. Dalam karyanya, *Fashl al-Maqal,* ia tidak menggunakan istilah *logika*, tetapi cenderung menggunakan istilah *nalar* dalam menggambarkan pemikirannya tentang logika. Menurutnya logika itu ada dua. *Pertama,* logika formal yang biasanya diidentikkan dengan cara berpikir yang sistematis. *Kedua*, logika nonformal yakni berpikir secara

[23] Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal wa Taqrir ma Baina*, hlm. 28.

umum.[24] Ia tidak membahas secara spesifik mengenai logika, tetapi dalam argumen yang dibangunnya, ia ingin menyampaikan tentang pentingnya bernalar. Ibn Rusyd ingin menempatkan mantiq sebagai bagian dari sistem filsafat yang ia bangun.[25]

Di dalam *Fashl al-Maqal*, Ibn Rusyd menegaskan bahwa logika harus dipakai sebagai dasar segala penilaian tentang kebenaran. Dalam mempelajari agama orang harus memahami dan memikirnya secara logika. Menurutnya semua persoalan agama harus dipecahkan dengan kekuatan akal.[26] Dalam hal ini termasuk ayat-ayat yang erat kaitannya dengan akal. Perihal tujuan agama sendiri, Ibn Rusyd mengatakan bahwa pokok tujuan syariat Islam yang sebenarnya ialah pengetahuan yang benar dan amal perbuatan yang benar (*al-'ilmu al-haq wa al-'amal al-al-haq*).[27]

Selama ini, Ibn Rusyd dikenal sebagai seorang filsuf yang rasional dalam dunia Islam. Dalam konteks pemikiran Ibn Rusyd, rasionalisme bukanlah perhatian utamanya, tetapi ia menempatkan rasionalisme sebagai kecenderungan ideologi filsafatnya[28] yang mendasarkan kebenaran secara rasional. Ia memposisikan istilah "akal" di atas istilah lain serta menjadi-

---

[24] Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal*, hlm. 35.

[25] Ibrahim Y. Najjar, "Ibn Rushd's Theory of Rationality," *Alif: Journal of Comparative Poetics,* No. 16, (1996), hlm. 201. http://www.jstor.org/stable/521835

[26] Wardani, *Filsafat Islam: sebagai Filsafat Humanis-Profetik* (Yogyakarta: Aswaja Presindo, 2014), hlm. 183-184.

[27] Steffen Stelzer, *Decisive Meetings: Ibn Rushd, Ibn 'Arabi, and the Matter of Knowledge*, by Alif: Journal of Comparative Poetics, No. 16, 1996, p. 19-20

[28] Nasr Hamid Abu Zayd, "The Discourse of Ibn Rushd between Knowledge and Constraint," *Alif: Journal of Comparative Poetics,* No. 16 (1996), hlm. 259-267.

kannya sebagai sumber hukum dari berbagai persoalan yang dibahas.[29]

Menurut Ibn Rusyd, filsafat adalah perhatian terhadap hal-hal yang sejalan dengan rasio tentang semua hal yang *maujud*, jika pendapat akal bertentangan dengan wahyu, maka harus diberi interpretasi lain (*ta'wil*) sehingga sesuai dengan pendapat akal.

فإن [كان] موافقا، فلا قول هنالك. وإن كان مخالفا، طلب هنالك تأويله.

> Jika pendapat akal selaras dengan wahyu, maka tidak ada lagi yang perlu diperdebatkan. Namun jika pendapat akal berseberangan dengan wahyu, maka harus dicari interpretasi lain atas teks wahyu, dengan ungkapan lain teks wahyu harus ditakwil.[30]

Karena pendiriannya yang begitu kuat, maka tidak heran jika sepanjang sejarah filsafat Islam Ibn Rusyd dikenal sebagai seorang tokoh rasionalis dalam Islam.[31] Meskipun demikian, sebagai seorang filsuf muslim, Ibn Rusyd tidak sepenuhnya menyerahkan segala persoalan kepada kemampuan akal semata. Tetapi ada batas-batas tertentu sejauhmana persoalan itu dapat dirasionalkan. Hal itu dimaksudkan supaya orang tidak *taqlid* buta terhadap doktrin yang dianut, sehingga mau menggunakan akalnya secara jernih untuk menerima doktrin-

---

[29] Alparslan Acikgenc, "Ibn Rushd, Kant and Trancendent Rationality: A Critical Synthesis," *Alif: Journal of Comparative Poetics,* No. 16, (1996), hlm. 165.

[30] Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal*, hlm. 35.

[31] Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, Jilid II,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), hlm. 58.

doktrin tersebut selama dapat dirasionalkan dalam batas-batas tertentu.[32]

Supaya memperoleh kebenaran dari hasil pemikiran, Ibn Rusyd mensyaratkan kebenaran harus diperoleh melalui *qiyas aqli.* Ibn Rusyd menyampaikan istilah bernalar dalam tiga hal. *Pertama*, bernalar dalam filsafat disebut dengan istilah *burhani*. *Kedua*, bernalar dalam mantiq disebut dengan istilah *qiyas*. *Ketiga*, bernalar dalam mantiq (secara formal) disebut dengan istilah logika formal, yakni mekanisme tertentu yang sudah dibakukan (silogisme).[33]

Ibn Rusyd dalam menarik kesimpulan mempergunakan metode *qiyas* (silogisme) Aristoteles. Premis-premis yang digunakan oleh Ibn Rusyd adalah sebagai berikut:

1. Premis *minor (muqaddimah sughra)*: tujuan penelitian filsafat terhadap alam ialah untuk sampai kepada pencipta (Allah).
2. Premis *mayor (muqaddimah kubro)*: agama memerintahkan manusia mengenal Allah dengan meneliti alam dan merenungkannya.
3. Kesimpulan (*natijah*): mempelajari filsafat wajib menurut hukum agama.[34]

Ibn Rusyd terkenal sebagai "pengulas Aristoteles" karena banyak melakukan pembelaan terhadap filsafat Aristoteles.[35] Hal ini tampak dalam pikiran-pikirannya yang mencerminkan

---

[32] Sunardji Dahri Tiam, *Historiografi Filsafat Islam: Corak, Periodesasi dan Aktualisasi* (Malang: Intrans Publishing, 2015), hlm. 140-141.

[33] Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal*, hlm. 45

[34] *Ibid.*, hlm. 23.

[35] Hossein Nasr, dkk. *History of Islamic Philosophy*, hlm. 603.

usahanya yang keras untuk mengembalikan pikiran-pikiran Aristoteles kepada kemurnian yang semula, setelah bercampur dengan unsur-unsur Platonisme yang cukup memburukkan dan yang dimasukkan oleh pengulas-pengulas (filsuf) Iskandariah sehingga tidak mengeherankan Ibn Rusyd menghabiskan waktunya untuk membuat *syarah*, komentar serta memahami atas karya-karya Aristoteles, dan berusaha mengembalikan pemikiran Aristoteles dalam bentuk aslinya.[36]

Sebagai pengulas Aristoteles, pemikiran Ibn Rusyd banyak dipengaruhi filsafat Aristoteles, salah satunya dalam bidang logika. Beberapa penerapan logika Aristoteles dapat dilihat dari pemikiran-pemikiran Ibn Rusyd dalam karyanya *Tahafut at-Tahafut*.[37]

Pertama, sanggahan Ibn Rusyd terhadap serangan al-Ghazali tentang "Kekadiman Alam", dalam hal ini Ibn Rusyd berpendapat bahwa alam itu kadim, dengan arti bahwa alam ini ada dari sesuatu yang sudah Ada (*maujudun 'an asy-Syai'*), dalam arti keberadaannya berasal dari Subjek Pencipta atau Tuhan. Ibn Rusyd menarik kesimpulan bahwa kadimnya alam tidak sama dengan kadimnya Tuhan. Sebab, Kadimnya Tuhan adalah lebih utama dari pada kadimnya alam, yang dimaksud kadimnya alam ialah sesuatu yang telah ada berubah menjadi ada dalam bentuk yang lain. Karena itu, alam mesti berasal dari sesuatu yang kadim.[38] Dijelaskan oleh Ibn Rusyd, bahwa seandainya alam tidak kadim, maka berarti alam ini baru, oleh

---

[36] Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam,* hlm. 108.

[37] Charles Genequand, "Islamic Philosophy and Theology: Text and Studies," *E.J. Brill,* Leiden, The Netherlands, Vol. 1 (1986), hlm. 1-11.

[38] Khudori Soleh, *Filsafat Islam: Dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016), hlm. 132-133.

karena itu mesti ada yang menjadikannya. Yang menjadikan itu mesti ada yang menjadikan pula, maka terjadilah *tasalsul* yang mustahil diterima oleh akal. Jika hal itu mustahil, maka mustahil pulalah bahwa alam ini dijadikan (baru).

Penjelasan terkait kekadiman alam berkaitan dengan pembagian macam-macam *maujud* ("yang ada"), yaitu (1) *Maujud* yang diciptakan oleh Subjek Pencipta dari sesuatu yang bersifat materi dan keberadaannya didahului oleh waktu (*maujud wujida min syai' wa az-Zaman mutaqaddam 'alaih*). Ini adalah benda-benda materi seperti air, udara, tanah, hewan, tumbuhan, dan lainnya. (2) *Maujud* yang bukan tercipta dan bukan berasal dari sesuatu atau juga materi dan keberadaannya tidak didahului oleh waktu (*maujud lam yakun min syai' wa la 'an syai' wa la taqaddamahu zaman*). Ini tidak lain adalah Allah. (3) *Maujud* yang berasal dari sesuatu yang bukan materi, yaitu dari Subjek dan keberadaannya tidak didahului waktu (*maujud 'an syai' wa la taqaddamahu zaman*). Ini adalah alam semesta.[39] Oleh karena itu, terkait dengan alam semesta, Ibn Rusyd mengatakan:

فهو موجود لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء، أعني عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره.

Maujud yang diciptakan bukan dari sesuatu yang bersifat materi, tidak didahului oleh waktu, keberadaannya berasal dari sesuatu yang bukan materi, yaitu berasal dari Subjek Pencipta. *Maujud* ini adalah alam.[40]

---

[39] Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal*, hlm. 41.

[40] *Ibid.*

Selain itu, Ibn Rusyd mengingatkan bahwa paham kadimnya alam tidaklah harus membawa pada pengertian bahwa alam itu ada dengan sendirinya atau tidak dijadikan Tuhan. Bagi Ibn Rusyd, alam itu dikatakan kadim, justru karena alam itu diciptakan oleh Tuhan, yakni diciptakan sejak *qidam (azali)*. Karena diciptakan sejak *qidam* maka alam itu menjadi *qidam* pula. Bagaimanapun, Tuhan dan alam tidak sama karena Tuhan adalah kadim yang mencipta, sedangkan alam kadim yang diciptakan.[41]

Kedua, tentang "kebangkitan jasmani di akhirat" dalam rangka menangkis serangan al-Ghazali, Ibn Rusyd menyebutkan ada pertentangan dalam tulisan al-Ghazali mengenai kehidupan manusia pada hari kiamat.[42] Menurut Ibn Rusyd, al-Ghazali dalam buku *Tahafut al-Falasifah* menyatakan bahwa tidak ada ulama yang berpendapat bahwa kebnagkitan pada hari akhirat hanya bersifat rohani, tetapi dalam bukunya yang lain, ia menyatakan bahwa kaum sufi berpendapat kebangkitan di akhirat adalah rohani. Jadi, menurut Ibn Rusyd, tidak ada *ijma*' ulama tentang kebangkitan jasmani pada hari akhirat, dan karena itu, paham yang menyatkan bahwa kebangkitan di akhirat hanya bersifat rohani saja, tidak dapat dikafirkan dengan alasan adanya *ijma*'.

Dalam menanggapi tudingan al-Ghazali ini, Ibn Rusyd mencoba menggambarkan kebangkitan rohani dengan analog tidur. Sebagaimana tidur, jiwa tetap hidup, begitu pula ketika

---

[41] Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam: Filsuf dan Ajarannya* (Bandung: Putaka Setia, 2013), hlm. 232.

[42] Yasin Dutton, "The Introduction to Ibn Rushd's *Bidayat al-Mujtahid*", *Journal Islamic Law and Society*, Vol. 1, No. 2 (1994), hlm. 5; www.jstor.org/stable/3399333.

manusia mati, badan hancur, namun jiwa tetap hidup dan jiwalah yang akan dibangkitkan. Kutipan lengkapnya sebagai berikut:

> وتشبيه الموت بالنوم في هذا المعنى فبه إستدلال ظاهر في بقاء النفس من قبل أن النفس يبطل فيها فعلها في النوم ببطلان آلتها ولا تبطل هي، فيجب أن يكون حالها في الموت كحالها في النوم؛ لأن حكم الأجزاء واحد، وهو دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور في إعتقاد الحق، ومنبه للعلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس، وذلك يبن من قوله سبحانه: الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها.
>
> Perbandingan antara kematian dan tidur dalam masalah ini adalah bukti yang terang bahwa jiwa itu hidup terus karena aktivitas dari jiwa berhenti bekerja pada saat tidur dengan cara membuat tidak bekerjanya organ-organ tubuhnya, akan tapi keberadaan atau kehidupan jiwa tidaklah terhenti, maka sudah semestinya keadaannya pada saat kematian akan sama dengan keadaannya pada saat tidur [...] dan bukti inilah yang dapat dipahami oleh seluruh orang dan yang cocok untuk diyakini oleh orang banyak atau orang awam, dan akan menunjukkan jalan bagi orang-orang yang terpelajar yang keberlangsungan hidup daripada jiwa itu adalah satu hal yang pasti. Dan hal ini pun terang gamblang dari firman Tuhan, "Tuhan mengambil jiwa-jiwa pada saat kematiannya untuk kembali kepada-Nya; dan jiwa-jiwa orang yang belum mati pada saat tidur".[43]

Namun demikian, Ibn Rusyd menyadari bahwa bagi orang awam soal kebangkitan itu perlu juga digambarkan dalam bentuk jasmani dan rohani. Karena kebangkitan jasmani bagi orang

---

[43] Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, 1988), hlm. 147.

awam lebih mendorong mereka untuk melakukan pekerjaan atau amalan yang baik dan menjauhkan pekerjaan atau amalan yang buruk.

Ketiga, tentang "Allah tidak mengetahui perincian yang terjadi di alam", dalam hal ini Ibn Rusyd sependapat dengan Aristoteles yang mengatakan bahwa Tuhan tidak mengetahui soal-soal kecil, alasannya Tuhan itu sebagai penggerak yang merupakan akal murni yang setinggi-tingginya. Supaya akal yang setinggi-tingginya itu ada persesuaian dengan yang diketahui, maka yang diketahui itu adalah zat yang seimbang dengan kemuliaan zat-Nya sendiri. Karenanya, yang diketahui itu haruslah zat yang paling mulia juga.[44]

Alasan lain, karena obyek ilmu itu menjadi sebab adanya ilmu, maka andai kata Tuhan mengetahui pula hal-hal kecil (yang kurang sempurna), maka berarti pengetahuan Tuhan disebabkan oleh hal-hal yang kurang sempurna dari pada-Nya. Selanjutnya, berarti Tuhan dengan pengetahuan-Nya masih membutuhkan pada alam kejadian dan kemusnahan. Hal ini sangat berlawanan dengan keyakinan bahwa Tuhan tidak tergantung dengan selain-Nya. Argumen Aristoteles tersebut disetujui pula oleh Ibn Sina, namun dibantah dengan keras oleh al-Ghazali.[45] Menurut Ibn Rusyd, bahwa mereka yang mendakwa ahli-ahli filsafat itu ialah memungkiri pengetahuan Tuhan kepada *juz'iyat* sebagaimana pengetahuan yang dicapai oleh orang-orang biasa. Demikian pembelaan Ibn Rusyd ter-

---

[44] *Ibid.,* hlm. 163.

[45] Isra Yazicioglu, "Redefining the Miraculous: al-Ghazali, Ibn Rushd, and Said Nursi on Qur'anic Miracle Stories," *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 13, No. 2 (2011), hlm. 91; http://www.jstor.org/stable/41352848.

hadap tuduhan al-Ghazali.[46]

Sebagai contoh, "banyak hal kecil yang jika Tuhan mengetahui justru akan mencederai kebesaran-Nya, manusia mengetahui bagaimana rasanya sakit kepala, rasa ini diketahui oleh manusia karena ia pernah merasakannya, jika rasa tersebut diceritakan kepada orang yang belum pernah merasakan sakit kepala, maka mau bagaimanapun menceritakannya tetap saja pengetahuannya tidak sama dengan yang pernah merasakan. Begitu juga dengan Tuhan, Tuhan mengetahui fenomena sakit kepala, tetapi pengetahuannya beda (baik levelnya, instensitas maupun keutuhannya) tidak mungkin persis dengan manusia, karena jika persis maka Tuhan harus merasakan sakit kepala terlebih dahulu, dan hal itu akan merendahkan kebesaran-Nya.

Praktik logika Aristoteles lainnya oleh Ibn Rusyd dapat dilihat dari pemikirannya mengenai "Teori Gerak" teori gerak adalah cara lain Ibn Rusyd untuk mengenal Tuhan. Teori ini muncul sebagai responsnya atas teori emanasi al-Farabi, di mana teori ini meninggalkan persoalan-persoalan yang pokok, antara lain ketika teori ini menyatakan bahwa materi-materi dan potensi rasio dapat menjadi aktual hanya kalau ada pancaran dari intelek aktif yang akhirnya mengarah pada kesimpulan bahwa semesta dan manusia hanya sekadar objek dan bersifat pasif. Hal ini jelas tidak sejalan dengan kenyataan bahwa manusia mempunyai nalar dan diperintahkan untuk menggunakannya secara aktif.[47]

Menurut Ibn Rusyd, bahwa secara hierarki teori ini telah menyimpang dari doktrin Aristoteles, sebab bagi Ibn Rusyd

---

[46] Yasin Dutton, *The Introduction to Ibn Rushd's,* hlm. 7.

[47] Oliver Leaman, "Ibn Rushd on Happiness and Philosophy," *Journal Studia Islamica*, No. 52 (1980), hlm. 172; http://www.jstor.org/stable/1595366.

sang guru tidak pernah menyatakan hal tersebut. Aristoteles justru menyatakan bahwa munculnya benda-benda karena adanya gerak pendorong. Dengan adanya gerak-gerak pendorong ini wujud-wujud dapat menjadi lebih aktif.[48] Dalam soal gerak ini, pada dasarnya Ibn Rusyd menggaris bawahi pendapatnya Aristoteles. Dikatakannya bahwa gerak itu adalah suatu akibat, karena tiap-tiap gerakan senantiasa mempunyai sebab yang mendahuluinya. Jika kita mencari sebab itu, maka akan dijumpai pula sebab penggeraknya, dan begitulah seterusnya tidak mungkin berhenti.[49] Karena itu, keharusan kita menganggap bahwa sebab yang paling terdahulu adalah sesuatu yang tidak bergerak. Jadi, gerakan itu dianggap tiada awal dan tiada akhir, *azali,* dan abadi. Sebab atau penggerak pertama itulah dianggap Tuhan.

Terkait pembelaan terhadap para filsuf paripatetik yang dikritik oleh al-Ghazali, Ibn Rusyd mengatakan:

> وإلى هذا كله فقد نرى أن أبا حامد [الغزالي] قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون أنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات. بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها.
>
> Dan sampai di sini kita benar-benar tahu Abu Hamid al-Ghazali telah keliru dalam memahami para filsuf paripatetik tentang apa yang dituduhkan kepada mereka bahwa mereka mengatakan Allah yang Maha Suci dan Maha Tinggi tidak mengetahui hal-hal yang bersifat partikular. Padahal mereka berpandangan bahwa Allah yang Maha Tinggi mengetahui hal-hal partikular dengan pengetahuan yang tentu berbeda

[48] Khudori Saleh, *Filsafat Islam*, hlm. 132.

[49] Sunardji Dahri Tiam, *Historiografi Filsafat Islam*, hlm. 143.

dengan pengetahuan kita (manusia) tentang hal-hal partikular.[50]

Selanjutnya "jalan menuju pengetahuan", konsep Ibn Rusyd dalam kaitannya dengan pengetahuan tidak lepas dari upaya-nya untuk mempertemukan agama dan filsafat,[51] mengutip istilah dari salah satu pemikir Islam bahwa upaya tersebut sebenarnya adalah usaha Ibn Rusyd untuk mempertemukan antara 'Aristoteles' dan 'Nabi Muhammad'. Menurut Ibn Rusyd, pengetahuan bersumber dari dua hal: realitas dan wahyu. Realitas sendiri sebagaimana dalam pandangan metafisikanya melahirkan dua hal: realitas metafisik (*ma'qulat*) dan realitas material (*mahsusat*). Realitas metafisik melahirkan filsafat, sedangkan realitas material melahirkan sains. Sementara itu, wahyu melahirkan ilmu-ilmu keagamaan.[52]

Meski demikian, dua sumber pengetahuan ini tidak bertentangan tetapi selaras dan saling berkaitan karena keduanya berasal dari sumber yang sama, yakni Tuhan. Sesuatu yang berasal dari sumber yang sama tidak mungkin bertentangan. Karena, kebenaran itu satu, hanya saja cara mencapainya yang berbeda (dua jalur yang berbeda tetapi bermuara pada satu tujuan).[53] Menurut Ibn Rusyd belajar filsafat (rasio) puncaknya adalah sama dengan agama, yakni mencari Tuhan. Kita perlu peradaban rasional untuk mengimbangi peradaban syari'ah,

---

[50] Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal,* hlm. 39.

[51] Muhammad Misbahi, "Haq al-Nazdori fi al-Mabadi al-Ula baina al-Falsafati wal U'lumi 'Inda Ibn Rusyd," *Alif: Journal of Comparative Poetics,* No. 16 (1996), hlm 52-54.

[52] Oliver Leaman, *Ibn Rushd on Happiness and Philosophy,* hlm. 170.

[53] Harjoni, *Agama Islam dalam Pandangan Filosofis: Sebuah Penghargaan terhadap Nafsu dan Akal* (Bandung: Alfabeta, 2012), hlm. 183-185.

akal membutuhkan wahyu, karena tidak semua bisa dicapai dengan akal (rasio) contohnya dalam memahami hal-hal yang bersifat metafisika. Begitu juga wahyu membutuhkan akal agar supaya mudah dipahami, karena tanpa akal wahyu tidak dapat dipahami, mengutip istilah Fahruddin Faiz bahwa "al-Qur'an itu tidak bunyi, maka akal yang membunyikannya".[54] Dalam hal ini, dapat dipahami bahwa rasio berfungsi sebagai sarana untuk memahami sumber pengetahuan, dan bukan sebagai sumber pengetahuan. Pemikiran tersebut hampir sama dengan konsep keutamaan Aristoteles, menurutnya, keutamaan bukan soal teori tetapi praktisnya.

D. PENUTUP

Ibn Rusyd benar-benar seorang Aristotelian yang taat. Namun, hal itu bukan berarti Ibn Rusyd tidak memiliki identitas pemikiran sendiri. Sistem utama yang dipakai tetap Aristotelian, tetapi ia kemudian memberi bentuk baru pada sistem tersebut berdasarkan sumber-sumber lain yang diterimanya.

Pada bagian penutup ini, ada beberapa yang harus disampaikan. *Pertama*, *qadim*-nya alam, bagi Ibn Rusyd, juga filsuf lainnya bahwa secara logika sesuatu yang tidak ada atau kekosongan, tidak mungkin berubah menjadi ada (*al-wujud*). Yang mungkin terjadi ialah "ada" yang berubah dalam bentuknya yang lain. Alam dianggap sebagai *qadim*, dalam arti bahwa ia didahului oleh sesuatu yang sudah ada sebelumnya seperti air, tahta, dan masa. Tetapi, kekadiman alam ini berbeda dengan kekadiman Tuhan, karena kekadiman alam hanya dari sisi historis sedang kekadiman Tuhan dari sisi esensi (zat-Nya).

[54] Fahruddin Faiz, "Ngaji Filsafat: Filsafat Islam Ibn Rusyd," *Youtobe,* diunggah oleh Media Koentji; www.youtube.com/watch?v=oS-awrOd_Sg.

Kedua, kebangkitan jasmani, dalam hal menjawab gugatan al-Ghazali ini, Ibn Rusyd mencoba untuk menggambarkan kebangkitan rohani dengan analogi tidur. Ketika manusia tidur, jiwanya tetap hidup, begitu pula ketika manusia mati. Lebih lanjut, menurut Ibn Rusyd, perbedaan antara al-Ghazali dan para filsuf hanya perbedaan interpretasi tentang ajaran dasar Islam, bukan perbedaan antara menerima atau menolak ajaran tersebut. Dengan arti hanya perbedaan ijtihad dalam memahami ayat tentang kebangkitan di akhirat.

Ketiga, pengetahuan Tuhan tentang yang rinci, bagi Ibn Rusyd, pertentangan antara al-Ghazali dan para filsuf timbul dari penyamaan pengetahuan Tuhan dan manusia. Pengetahuan manusia tentang perincian diperoleh melalui panca indra, dan oleh karena itu, pengetahuannya selalu berubah dan berkembang sesuai dengan konteksnya. Sedangkan pengetahuan tentang *kulliyah* diperoleh melalui akal dan sifatnya tidak berhubungan langsung dengan yang rincian (*juziyah*) yang materi itu.

Keempat, mengenai teori gerak, bagi Ibn Rusyd semesta bukan lahir secara emanasi tetapi oleh sebab penggerak yang semuanya bermuara pada penggerak pertama. Dari Penggerak pertama menyebabkan gerak berikutnya, begitu seterusnya, dan setiap gerak melahirkan wujud-wujud lainnya, sampai kepada wujud bumi.

Kelima, jalan menuju pengetahuan, ini berkaitan dengan pemikiran Ibn Rusyd tentang agama dan filsafat, dalam hal ini menurut Ibn Rusyd bahwa agama dan filsafat itu bersama-sama dalam mencari atau menuju pada hakikat kebenaran yang tunggal. Artinya, bahwa hakikat kebenaran hanya satu, tetapi termanifestasi dalam wujud yang beragam.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

Acikgenc, Alparslan. "Ibn Rushd, Kant and Trancendent Rationality: A Critical Syithesis," *Alif: Journal of Comparative Poetics,* No. 16, 1996. http://www.jstor.org/stable/521834

Al-Ahwani, Ahmad Fuad. *Filsafat Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.

Al-Iraqi, Muhammad Atif. *Metode Kritik FilsafatIbnu Rusyd : Peletak Dasar-dasar Filsafat Islam*. Yogyakarta: Penerbit IRCiSoD, 2003.

Borrowman, Shane. "The Islamization of Rhetoric: Ibn Rushd and the Reintroduction of Aristotle into Medieval Europe," *Journal Rhetoric Review,* Vol. 27, No. 4, 2008. http://www.jstor.org/stable/25655914.

Drajat, Amroeni. *Filsafat Islam: Buat yang Pengen Tahu*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006.

Dutton, Yasin. "The Introduction to Ibn Rushd's *Bidayat al-Mujtahid*", *Journal Islamic Law and Society*, Vol. 1, No. 2, 1994. http://www.jstor.org/stable/3399333.

Faiz, Fahruddin. "Ngaji Filsafat: Filsafat Islam Ibn Rusyd," *Youtobe*, diunggah oleh Media Koentji dalam https://www.youtube.com/watch?v=oS-awrOd_Sg.

Genequand, Charles, "Islamic Philosophy and Theology: Text and Studies," *E.J. Brill*, Leiden, Vol. 1, 1986.

Gould, Rebecca. "The Poetics from Athens to al-Andalus: Ibn Rushd's Grounds for Comparison." *Alif: Journal of Comparative Poetics,* No.1. Vol. 112, Agustus 2014.

Hanafi, Ahmad. *Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1996.

Hanafi, Hassan. "Ibn Rusyd Faqiha." *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 16, 1996.

______. "Ibn Rushd as a Jurist." *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 16, 1996. http://www.jstor.org/stable/521846.

Harjoni. *Agama Islam dalam Pandangan Filosofis: Sebuah Penghargaan terhadap Nafsu dan Akal*. Bandung: Penerbit Alfabeta, 2012.

Hourani, George F. "Averroes on Good and Evil." *Studi Islamica,* No. 16, 1962. http://www.jstor.org/stable/1595117

Leaman, Oliver. *Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Rajawali Pers, 1988.

______. "Ibn Rushd on Happiness and Philosophy." *Journal Studia Islamica*, No. 52, 1980.

Maftukhin. *Filsafat Islam*. Yogyakarta: Penerbit TERAS, 2012.

Misbahi, Muhammad. "Haq al-Nazdori fi al-Mabadi al-Ula baina al-Falsafati wal U'lumi 'Inda Ibn Rusyd." *Alif: Journal of Comparative Poetics,* No. 16, 1996.

Murtiningsih, Wahyu. *Para Filsuf dari Plato Sampai Ibnu Bajjah*. Yogyakarta: Penerbit IRCiSod, 2014.

Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: Bulan Bintang, 1974.

Najjar, Ibrahim Y. "Ibn Rushd's Theory of Rationality," *Journal of Comparative Poetics,* No. 16, 1996.

Nasr, Sayyed Hossein. et.al. *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge Taylor & Franciz Group, 1996.

Ruse, Michael S. "From Distinction to Separation: Analogues of Rationality in Time," *Journal of Comparative Poetics,* No. 16, 1996. http://www.jstor.org/stable/521836

Ibn Rusyd. *Tahafut at-Tahafut: Sanggahan terhadap Tahafut al-Falasifah.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

______. *Fashl al-Maqal fi ma baina al-Hikmah wa as-Syari'ah min al-Itthishal*. Mesir: Dar al-Ma'rif, 1972.

______. *Takhlishul Kitab Aristhu fi al-Mantiq,* Libanon: Dar al-Fikr, 1986.

Stelzer, Steffen. "Decisive Meetings: Ibn Rushd, Ibn 'Arabi, and the Matter of Knowledge," *Journal of Comparative Poetics*, No.16, 1996. http://www.jstor.org/stable/521829

Soleh, Khudori. *Filsafat Islam: Dari Klasik hingga Kontemporer,* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016.

Supriyadi, Dedi. *Pengantar Filsafat Islam: Filsuf dan Ajarannya.* Bandung: Putaka Setia, 2013.

Tiam, Sunardji Dahri. *Historiografi Filsafat Islam: Corak, Periodesasi dan Aktualisasi.* Malang: Intrans Publishing, 2015.

Wardani. *Filsafat Islam: sebagai Filsafat Humanis-Profetik*. Yogyakarta: Aswaja Presindo, 2014.

Wolf-Gazo, Ernest. "Contextualizing Averroes within the German Hermeneutic Tradition," *Alif: Journal of Comparative Poetics,* No. 16, 1996.

Yazicioglu, Isra. "Redefining the Miraculous: al-Ghazali, Ibn Rushd, and Said Nursi on Qur'anic Miracle Stories." *Journal of Qur'anic Studies,* Vol. 13, No. 2, 2011.

Zar, Sirajuddin. *Filsafat Islam: Filsuf dan Filsafatnya*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2014.

Zaid, Nashr Hamid Abu. "The Discourse of Ibn Rushd between Knowledge and Constraint", *Journal of Comparative Poetics,* No.16, 1996.

IBN HAZM DAN PENCARIANNYA ATAS MANTIQ ALTERNATIF

Syamsiyani

A. PENDAHULUAN

Yunani merupakan wilayah peradaban yang melahirkan beberapa otak cerdas, di antaranya asal dari ilmu logika atau ilmu mantiq yang dipelopori pertama kali oleh Aristoteles. Ia berusaha mengalahkan pernyataan-pernyataan yang diperoleh melalui diskusi bersama muridnya. Pemikiran Aristoteles yang sistematis dan benar dengan hukum-hukumnya. Ia disebut sebagai Bapak logika atau guru pertama logika hingga saat ini. Pernyataan-pernyataan Aristoteles semakin berkembang dan dilanjutkan oleh muridnya, Plato, Immanuel Kant, dan tokoh-tokoh lainnya.[1] Namun, Bertrand Russell di dalam bukunya *History of Western Philosophy* mengatakan bahwa pertama kali yang menjelaskan tentang logika adalah Zeno dari Citium, Sokrates, Plato, dan Aristoteles."[2]

Ilmu logika adalah ilmu tentang cara berpikir secara benar agar terhindar dari pemahaman yang salah dan mendapatkan

---

[1] Baihaqi, *Ilmu Mantik: Teknik Dasar Berpikir Logik* (Jombang: Daarul Ulum Press, 1996), hlm. 2-3.

[2] *Ibid.*

kesimpulan yang benar.[3] Nama logika pertama kali muncul dari Cicero, seorang filsuf abad ke-1 SM, dalam arti seni berdebat. Sedangkan Alexander of Aphrodisias, pada sekitar awal abad ke-3 M, adalah orang pertama yang menggunakan kata *logika* dalam arti ilmu yang menyelidiki lurus atau tidaknya pemikiran seseorang. Selain kedua filsuf tersebut, Aristoteles masih belum memakai logika, tapi istilah "analitika dan dialektika". Analitika untuk menyelidiki argumentasi-argumentasi yang benar sedangkan dialektika untuk menyelidiki pada titik tolak argumentasi yang tidak pasti keputusannya.[4]

Ibnu Khaldun dalam *Muqaddimah*-nya menegaskan pentingnya ilmu logika. Dia menjelaskan bahwa manusia dalam berpikir kadang menghasilkan kesimpulan pemikiran yang benar, kadang pula menghasilkan kesimpulan pemikiran yang salah. Untuk sampai pada pemikiran yang benar tentu harus melalui metode berpikir yang benar pula. Oleh karena itu, manusia membutuhkan suatu disiplin ilmu yang secara khusus berkaitan dengan cara berpikir yang benar. Disiplin ilmu tersebut tidak lain adalah ilmu logika (ilmu mantiq).[5]

Pentingnya ilmu mantiq juga tidak luput dari perhatian Ibn Hazm. Dia memandang ilmu mantiq memiliki manfaat yang besar dalam memahami agama. Menurutnya, manfaat ilmu mantiq, tidak hanya dalam satu ilmu saya, melainkan berguna dalam setiap ilmu. Dalam hal ini, dia mengatakan:

---

[3] *Ibid*., hlm. 1.

[4] Surajiyo, *Ilmu Filsafat Suatu Pengantar* (Jakarta: Bumi Aksara, 2005), hlm. 23.

[5] H. M. Taib Thahir Abd. Mu`in, *Ilmu Mantiq; Logika* (Jakarta: Wijaya, 1966), hlm. 17.

أن منفعة هذه الكتب (في علم المنطق) ليست في علم واحد بل كل علم، فمنعتها في كتاب الله—عز وجل—، وحديث نبيه صلى الله عليه وسلم، وفي الفتيا في الحلال والحرام، والواجب والمباح (من) أعظم منفعة. وجملة ذلك في فهم الأشياء التي نص الله—تعالى—ورسوله عليه السلام عليها.

Manfaat buku-buku ilmu mantiq tidak hanya dalam satu ilmu, melainkan dalam setiap ilmu. Bahkan manfaat terbesar ilmu mantiq adalah dalam memahami firman Allah (al-Qur'an) dan sabda Rasul-Nya serta dalam mengeluarkan fatwa tentang hukum halal, haram, wajib, dan mubah. Intinya, ilmu mantiq punya manfaat mulia dalam memahami segala sesuatu yang disebutkan oleh Allah dan Rasul-Nya.[6]

B. BIOGRAFI IBN HAZM

Nama lengkap Ibn Hazm adalah Abu Muhammad Ali bin Ahmad bin Sa`id bin Hazim bin Galib bin Khalf bin Sufyan bin Yazid. Kakeknya bernama Yazid dari Persia dan tumbuh besar di Andalusia. Ada yang mengatakan pernah lama tinggal di Qordoba sehingga dinisbatkan sebagai al-Qurtubi. Ibn Hayyin dan Palatios mengatakan bahwa Ibn Hazm penduduk asli Spanyol sehingga dinisbahkan *al-Isbaniyya*. Sedangkan yang lebih umum lebih dinisbahkan sebagai al-Farisi karena merupakan dari keturunan Persia. Lahir pada 29 atau 30 Ramadhan 483 H. atau 8 November 993 M.[7]

Beberapa guru Ibn Hazm antara lain Ahmad ibn al-Jasur dan 'Abd al-Rahman al-'Azdi (dalam bidang hadis), Abdullah

---

[6] Ibn Hazm, *at-Taqrîb li Had al-Mantiq wa al-Madkhal Ilaih bi al-Alfâzh al-'Âmmiyyah wa al-Amtsilah al-Fiqhiyyah; al-Kitâb al-Awwal* (Beirut: Dâr Ibn Hazm li ath-Thabâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', cet. 1, 2007), hlm. 322.

[7] H. Zuhri, *Filsafat Ibn Hazm* (Yogyakarta: Suka Press, 2013), hlm. 5-6.

bin Dahun, seorang fakih Malikiyah di Cordova, dan Mas'ud bin Sulaiman bin Maflah yang bermazhab Zahiri (dalam bidang fikih); Muhammad bin al-Hasan al-Mazhaji, Abu al-Qosim Sa'ad ibn Ahmad al-Andalusi (dalam bidang logika).[8]

Ibn Hazm merupakan sosok pemikir,[9] terlihat sejak kecil yang hanya diasuh oleh pembantunya. Ia belum pernah mendapatkan sentuhan belaian seorang Ibu, karena Ibn Hazm belum mengetahui siapa Ibu kandungnya. Kondisi tersebut membuat Ibn Hazm semakin beranjak dewasa dan menumbuhkan semangat untuk terus menempuh pendidikan sekalipun di daerah yang jauh. Ayah Ibn Hazm seorang konglomerat yang mendukung Ibn Hazm untuk bersekolah level tinggi bahkan secara *private*. Dari pelajaran-pelajaran intensif tersebut, pemikiran Ibn Hazm semakin berkembang dan diakui kecerdasannya hingga saat ini oleh dunia.[10] Bahkan, beberapa ulama klasik yang memuji kualitas keilmuannya. Salah satunya adalah Imam al-Ghazali. Dia mengatakan,

قد وجدت في أسماء الله تعالى كتابا ألفه أبو محمد ابن حزم الأندلسي، يدل على عظم حفظه وسيلان ذهنه.

> Aku telah menemukan sebuah kitab tentang nama-nama Allah yang ditulis oleh Abu Muhammad bin Hazm al-Andalusi (Ibn Hazm). Kitab tersebut menunjukkan daya hafal dan kecerdasannya yang luar biasa.[11]

---

[8] Syahrir, "Konsep Epistemologi Hazm," *Hunafa*, Vol. 4, No. 1 (Maret 2007), hlm. 13-14.

[9] A. S. Tritton, "Ibn Hazm: The Man and The Thinker," *Islamic Studies,* Vol. 3, No. 4 (Desember 1964), hlm. 47.

[10] H. Zuhri, *Filsafat Ibn Hazm*, hlm. 7.

[11] Abd al-Haqq bin Mulahiqi at-Turkmani dalam Ibn Hazm, *at-Taqrîb li Had al-Mantiq*, hlm. 47.

Ibn Hazm merupakan filsuf abad pertengahan yang memiliki pemikiran berbeda dengan beberapa filsuf lainnya. Ibn Hazm sebagai satu-satunya yang memiliki pemikiran Mazhab Zahirisme. Mazhab ini pertama kali muncul yang dipelopori oleh Abu Sulaiman Daud bin Ali bin Khallaf az-Zahiri. Az-Zahiri ingin merekonsiliasi antara teologis dan fikih. Ia menolak adanya *qiyas* (analogi), sistem *ta'lil* dan menolak tradisi *taqlid* di masyarakat awam karena dianggap sebagai pelanggaran hukum yang konsisten. Terkait penolakan tersebut, Abd al-Haqq bin Mulahiqi at-Turkmani, dalam *tahqiq*-nya atas kitab *at-Taqrîb li Jadd al-Mantiq wa al-Madkhal Ilaih* karya Ibn Hazm, mengatakan,

> قيل: إنه تفقه أولا للشافعي، ثم أداه إجتهاده إلى القول بنفي القياس كله، جليه وخفيه، والأخذ بظاهر النص، وعموم الكتاب والحديث.
>
> Dikatakan: Pada awalnya dia (Ibn Hazm) mendalami mazhab fikih Syafi'i. Namun kemudian dia berijtihad secara mandiri hingga akhirnya dia menolak *qiyas* secara keseluruhan, baik yang jelas maupun samar. Kemudian dia hanya mengakomodir makna zahir teks agama (tekstual) dan keumuman redaksi kitab suci al-Qur'an dan hadis.[12]

Beberapa karya Ibn Hazm di antaranya ialah: *al-Fashl fî al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal, al-Nasikh wa al-Mansûkh, Jamahirat al-Ansab, al-Ihkam fî Ushûl al-Ahkâm, Jawami' al-Siyarah al-Nubuwwah, Naqth al-'Arus fî Tawarikh al-Khulafa', Thauq al-Hamamah, Al-Mufadhalah bain al-Shahabah, Ibthal al-Qiyas wa al-Ra'y wa al-Istihsan wa al-Taqlid wa al-Ta'lil,*

[12] *Ibid.*, hlm. 46.

Risalah Fadhl al-Andalus: Masail Ushul al-Fiqh, al-Muhalla, al-Taqrib fi Hudud al-Manthiq, dan *Kitab al-Akhlaq wa al-Siyar fî Madawat al-Nufus*.

C. PEMIKIRAN IBN HAZM

Ibn Hazm sangat menekankan pancaindra karena bagian dari jiwa seseorang. Baginya, pancaindra merupakan komponen dari jiwa yang tidak dapat berdiri sendiri.[13] Pancaindra dan jiwa bekerja dalam relasi yang saling berkaitan. Sebagaimana pernyataannya,

> وكل هذه الحواس موصلات إلى النفس، والنفس هي الحساسة المدركة من قبل هذه الحواس المؤدية إليها. وهذه الحواس إلى النفس كالأبواب والأزقة والمنافذ والطرق.
>
> Dan setiap pancaindra ini menjadi penghubung bagi jiwa [dengan hal-hal dari luar diri yang dicerap oleh pancaindra]. Adapun jiwa itu sendiri merupakan sensitivitas [diri manusia] yang menangkap hasil pencerapan pancaindra. Dengan demikian, pancaindra adalah pintu, lorong, jalur dan jalan [masuknya hasil pencerapan indra sebelum ditangkap sensitivitas jiwa].[14]

Dalam konteks yang lain, Ibn Hazm menganggap penting pancaindra karena dengannya manusia bisa mendapat pemahaman yang benar. Bahkan jika pancaindra rusak, akan berakibat pada kekeliruan manusia dalam menyimpulkan objek di hadapannya. Semisal pancaindra bermasalah, dari jarak ke-

---

[13] Ibn Hazm, *Al-Taqrib li Hadd al-Mantiq*, hlm. 15.

[14] *Ibid.*, hlm. 393.

jauhan seseorang akan dianggap seperti bayi meski ia adalah orang dewasa. Karena itu, jika indra tidak berfungsi dengan normal atau ketika ada banyak kesalahan pada indra, maka akal akan bekerja lebih dominan.

Akal disebut sebagai alat untuk berpikir yaitu logika. Menurut Ibn Hazm, bahwa kekuatan akal lebih tinggi dari-pada indra.[15] Apabila tidak ada akal, maka tidak akan menge-tahui kebenaran karena indra belum tuntas menyempurna-kan ketika ada masalah. Bagi Ibn Hazm, logika diukur dengan kegunaannya yang tinggi, pada dasarnya logika sarana untuk mencapai sebuah tujuan.[16] Dalam berpikir yang benar sese-orang tentu ingin mendapatkan pemahaman yang benar, oleh karenanya logika sebagai proses memahami kebenaran dengan baik. Hal ini diartikan sebagai pamungkas cakrawala dalam berjalan ke dunia.

Terdapat sejumlah ayat yang selalu dijadikan acuan oleh Ibn Hazm untuk berpaham tekstual di antaranya ialah firman Allah Swt. dalam QS. al-'Araf: 3, sebagai berikut:

اتَّبِعُوْا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيْلًا مَا تَذَكَّرُوْنَ.

Ikutilah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu dan janganlah kamu mengikuti pemimpin-pemimpin selain-Nya. amat sedikitlah kamu mengambil pelajaran (daripadanya).

[15] Syahrir, "Konsep Epistemologi Ibn Hazm", *Jurnal Hunafa,* Vol. 4, No. 1 (2007), hlm. 15,

[16] Anwar G. Chejne, "Ibn Hazm of Cordova on Logic," *Journal of the American Oriental Society,* Vol. 104, No. 1 (1953), hlm. 63.

Selain persoalan universal dan *al-ta'rif*, perbahasan mengenai *al-maqulat* juga tidak kurang pentingnya dalam topik perbincangan *al-tasawwurat*. Ia telah dibincangkan oleh Aristoteles di dalam bagian pertama dari kitabnya, *Organon,* di bawah tajuk *al-Maqulat* (*Category*). Dalam topik pembahasan *al-maqulat* berkisar pada perbincangan mengenai cara menguraikan sesuatu berdasarkan atas sepuluh aspek atau kategori yang semuanya mampu memberi jawaban yang tepat terhadap persoalan.

Beberapa cara menguraikan atau menjelaskan sesuatu ada sepuluh kategori (*al-maqulat al-'asyr*): *al-jawhar (substance), al-kammiyah (quantity), al-kayfiyyah (quality), al-idafah* atau *al-nisbah (relation), al-makan (place), al-zaman (time), al-fi'l (action), al-wad' (situation), al-milk (possession),* dan *al-infi'al (being acted on).*[17]

Menurut Ibn Hazm, sesuatu dianggap sebagai kebenaran jika memenuhi empat hal:[18]

1. Fakta. Jika diidentifikasi benar-benar ada artinya kenyataan yang tidak dapat dipungkiri keberadaannya. Wujudnya benar-benar ada seperti melihat nasi di depan mata. Jadi, tidak dapat dikatakan kebenaran jika seseorang mengatakan lapar, atau kenyang karena wujudnya belum diketahui secara nyata.
2. Simbolisasi, bahwa kebenaran sebagai simbol, semisal sepeda yang diletakkan di parkir dan pemiliknya sedang di dalam kantor atau yang lainnya.

[17] Ibn Hazm, *Al-Taqrib li Hadd al-Mantiq,* hlm. 17.

[18] *Ibid.,* hlm. 10-11.

3. Mengatakan yang jelas, artinya tidak dipotong-potong.
4. Pernyataan bahwa sesuatu yang dikatakan itu benar, dan disetujui oleh semuaorang, artinya tidak menyalahi poin satu sampai tiga yang di atas.

Jadi, menurut Ibn Hazm, tujuan utama yang hendak dicapai oleh manusia ialah menghindarkan diri dari kecemasan atau penderitaan serta satu-satunya jalan adalah beramal untuk akhirat hanya karena Allah. Karena taat kepada Allah merupakan bentuk dari segala keutamaan dan menjauhi keburukan merupakan jalan yang mulia yang telah Allah pilihkan untuk manusia. Tiada keutamaan kecuali taat kepada perintah Allah, dan tiada keburukan kecuali melakukan apa saja yang dilarang Allah.[19]

Dalam pendekatan rasional Ibn Hazm berpijak pada tolak ukur dan pertimbangan akal semata. Ia selalu mengingat dan mengajak lawan diskusinya agar menggunakan metode ini jika mendiskusikan hal-hal yang termasuk kategori disiplin ilmu rasional. Ia berpendapat bahwa setiap orang sesuai dengan kodratnya memiliki pengetahuan intuitif yang disebut sebagai ilmu jiwa (*'ilm al-nafs*). Setiap orang yang sehat jiwanya akan mengetahui tanpa melalui proses belajar sekalipun.[20]

Ibn Hazm menyebut intuisi sebagai ilmu jiwa (*ilm al-nafs*) kadang juga disebut *indra keenam* (*al-idraj al-sadis*), tidak ada perbedaan di antara kaum intelektual untuk melihat sebuah kebenaran kecuali dengan intuisi. Sesuatu yang kasat mata

---

[19] Ibn Hazm, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1978), hlm. 10.

[20] Ibn Hazm, *Kitab al-Fashl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal,* Juz I, Cet. ke-1 (Mesir: Maktabat al-Abdiyah, 1317 H), hlm. 5.

kadang dianggap sebagai sesuatu yang mustahil dan nihil bagi sebagian orang, tetapi bagi Ibn Hazm intuisi dengan menggunakan hati nurani tetap menjadi kebenaran tunggal yang diberikan Allah.[21] Selain itu, Ibn Hazm lebih mementingkan substansi atau nilai,[22] artinya sesuatu yang tidak menyalahi prinsip bersama dalam sebuah konklusi kebenaran.

D. LOGIKA DALAM PEMIKIRAN IBN HAZM

Dalam pendahuluan kitab *al-Taqrib li Hadd al-Mantiq wa al-Madkhal Ilaih,* Ibn Hazm membagi suara pada dua bagian yaitu suara yang bisa didengar dan suara yang tidak bisa didengar.[23] Suara yang tak bisa didengar tidak memiliki makna, sedangkan suara yang bisa didengar mempunyai makna yang akan dibahas pada pembahasan selanjutnya. Contoh suara yang tidak bermakna seperti orang sakit, orang gila, dan sebagainya. Suara yang memiliki makna ada dua bagian: *pertama*, menunjukkan makna secara alamiah seperti suara burung, ayam, anjing, kucing, dan lainnya. *Kedua*, sesuatu yang memiliki tujuan yaitu pembicaraan yang digunakan manusia untuk saling berkomunikasi semisal menulis buku. Suara yaang diucapkan dan memberikan petunjuk menjadi dua bagian, yaitu menunjukkan satu orang semisal Zaid, Umar, Amir, dan menunjukkan lebih dari satu orang seperti manusia, kuda-kuda, warna-warna, dan kuda-kuda.

Tujuan dari pembahasan ini untuk menjelaskan penegakan dalil atau bukti (*burhan*) dan menjelaskan tentang tata cara

---

[21] Ibn Hazm, *Al-Ihkam fi Ushul,* hlm. 181.

[22] Ibn Hazm, *Al-Taqrib li Hadd al-Mantiq wa al-Madkhal Ilaih,* (Beirut: Dar al-'Ibad, 1977), hlm. 6.

[23] *Ibid*., hlm. 17-19.

pembenaran metode *istidlal* (tata cara pengambilan hukum) terhadap perbedaan yang terjadi antara dua orang yang berselisih atau berbeda pendapat terhadap sesuatu.

Menurut Ibn Hazm, *qadiyah* (teori atau metode) tidak akan memberikan lebih dari teori tersebut tersebut. Jika ada dua orang yang berselisih dan sepakat atas keputusan yang diambil dan membenarkannya kemudian menetapkan hukumnya, tapi berselisih dari salah satu cabang *qadiyah* tersebut, maka akan terjadi persoalan yang wajib mendatangkan *qadiyah* kedua lagi guna mendapatkan kebenaran. Jika sudah diketahui, maka wajib untuk mematuhi *qadiyah* tersebut. *Qadiyah* yang kedua disebut *qarinah. Qadiyah* yang ketiga disebut *natijah* (konklusi) sebagai kesimpulan dari *qadiyah* pertama dan kedua.[24] Contoh, setiap manusia hidup, hal ini disebut *muqaddimah*. Setiap yang hidup mempunyai inti ketika bersama, disebut *muqaddimah*, dan yang terakhir bahwa setiap manusia memiliki inti.

Qarinah ada yang sederhana dan ada yang berubah, yaitu tidak memberikan hasil dan didahului huruf *nafi* seperti tidak, bukan. *Qarinah* yang didahului huruf *nafi* tidak dapat memberikan kesimpulan dan hasilnya tidak dapat dipercaya bahwa kesimpulan tidak selamanya benar.

Qarinah terbagi dua yaitu *kulli* dan *juz`i*. *Qadiyah kulli* seperti semua manusia mati, sedangkan *qadiyah juz`i* seperti sebagian manusia ada yang berpikir.

Dari pembahasan tersebut dapat diaplikasikan dalam tiga bentuk atau tipe:

---

[24] *Ibid*., hlm. 23-27.

1. Bentuk *kubra* (besar) yaitu selalu diawali dengan *kulli* baik positif atau negatif. Contoh: semua manusia mati (*kulli* positif), semua manusia tidak mati (*kulli* negatif).
2. Bentuk *shughra* (kecil) yaitu selalu diawali dengan positif baik *kulli* atau *juz'i*. Contoh: semua manusia mati (*kulli* positif), sebagian manusia mati (*juz'i positif*).

Tipe kedua dan ketiga sama dengan tipe pertama baik dari *naqidah* pertama, kedua dan konklusinya. *Naqidah* dalam ilmu mantiq juga disebut sebagai premis mayor atau minor. Selanjutnya Ibn Hazm memberikan tiga tipe dengan beberapa contoh:[25]

Tipe Pertama

Contoh 1: setiap manusia hidup (sifat), setiap yang hidup memiliki inti (disifati), maka setiap manusia memiliki inti (konklusi).

Contoh 2: setiap manusia hidup, tidak satupun yang hidup berupa batu, maka tidak satu pun dari manusia adalah batu.

Contoh 3: sebagian manusia hidup, setiap yang hidup memiliki inti, maka sebagian manusia memiliki inti.

Contoh 4: sebagian manusia hidup, tidak ada satupun dari yang hidup berupa batu, maka sebagian manusia bukan batu.

Tipe Kedua

Contoh 1: setiap manusia hidup, tidak ada satupun dari batu hidup, maka tidak ada satupun manusia berupa batu.

[25] *Ibid.,* hlm. 115-117.

Contoh 2: tidak ada satupun dari batu hidup, semua manusia hidup, maka tidak ada satupun dari batu manusia.

Contoh 3: sebagian manusia hidup, tidak ada satupun dari batu hidup, maka sebagian manusia bukan batu.

Contoh 4: sebagian batu tidak hidup, setiap manusia hidup, maka sebagian batu bukan manusia.

Tipe Ketiga

Contoh 1: setiap manusia hidup, setiap manusia memiliki inti, maka sebagian yang hidup memiliki inti.

Contoh 2: setiap manusia hidup, tidak ada satupun dari manusia adalah batu, maka sebagian yang hidup bukan batu.

Contoh 3: sebagian yang hidup manusia, setiap yang hidup memiliki inti, maka sebagian manusia memiliki inti.

Contoh 4: setiap manusia hidup, sebagian manusia memiliki inti, maka sebagian yang hidup memiliki inti.

Contoh 5: setiap manusia hidup, sebagian manusia bukan batu, maka sebagian yang hidup bukan batu.

Contoh 6: sebagian yang hidup adalah manusia, tidak ada satu pun dari yang hidup adalah batu, maka sebagian yang hidup bukan batu.

Dari beberapa contoh di atas, supaya memiliki pemikiran yang benar, oleh Ibn Hazm lalu diaplikasikan ke dalam contoh syariat Islam karena Ibn Hazm tidak hanya sebagai intelektual atau filsuf tetapi juga sebagai ahli fikih. Berikut ada tiga tipe dengan beberapa contoh:[26]

---

[26] Ibn Hazm, *Al-Taqrib li Hadd al-Mantiq,* hlm. 115-119.

Tipe Pertama

Contoh 1: setiap sesuatu yang diperbuat oleh alam bisa dihitung, semua yang dihitung ada akhirnya, maka setiap yang keluar dalam perbuatan dari alam ada akhirnya.

Contoh aplikasi dalam syariat Islam: setiap yang memabukkan adalah *khamr*, setiap *khamr* hukumnya haram, maka setiap yang memabukkan hukumnya haram.

Contoh 2: setiap sesuatu yang diperbuat oleh alam bisa dihitung, tidak ada satupun dari sesuatu yang bisa dihitung *azali* (keadaan yang tidak berkaitan dengan waktu), maka tidak ada satupun yang diperbuat dari alam *azali*.

Contoh aplikasi dalam syariat Islam: setiap yang memabukkan adalah *khamr* dan setiap *khamr* hukumnya tidak halal, maka setiap yang memabukkan hukumnya tidak halal.

Contoh 3: sebagian alam tersusun atau berbilangan, setiap sesuatu yang tersusun terdiri dari beberapa hal yang lain, maka sebagian alam terdiri dari sesuatu yang lain.

Contoh aplikasi dalam syariat Islam: sebagian budak perempuan yang dimiliki haram dijimak, setiap yang haram wajib dijauhi, maka sebagian budak perempuan wajib dijauhi.

Contoh 4: sebagian alam tersusun, segala sesuatu yang tersusun tidak *azali*, maka sebagian alam tidak *azali*.

Contoh aplikasi dalam syariat Islam: sebagian jual beli riba, tidak ada satu pun dari riba hukumnya halal, maka sebagian jual beli hukumnya tidak halal.

Tipe Kedua

Contoh 1: setiap kumpulan alam terdiri dari bagian-bagiannya, tidak semua sesuatu yang terdiri dari bagian-bagiannya *azali*, maka tidak ada satu pun dari alam *azali*.

Contoh aplikasi dalam syariat Islam: setiap hewan sembelihan yang kamu miliki dilarang, tidak semua sesuatu yang halal kamu dilarang darinya, maka tidak semua hewan sembelihan yang tidak kamu miliki hukumnya halal.

Contoh 2: sesuatu yang *azali* tidak tersusun, setiap kumpulan alam tersusun dari bagian-bagiannya, maka tidak ada kumpulan hukum itu *azali*.

Contoh aplikasi dalam syariat Islam: tidak semua sesuatu yang halal kamu dilarang darinya, setiap hewan sembelihan yang tidak kamu miliki dilarang darinya, maka tidak halal sembelihanmu terhadap hewan yang tidak kamu miliki.

Contoh 3: Sebagian alam tersusun, sesuatu yang *azali* tidak tersusun, maka sebagian alam tidak *azali*.

Contoh aplikasi dalam syariat Islam: sebagian orang tua atau Ayah kafir, tidak semua orang yang wajib kamu taati kafir, maka sebagian Ayah tidak wajib ditaati.

Contoh 4: sebagian alam bukanlah pencipta, yang *azali* adalah pencipta, maka sebagian alam tidak *azali*.

Contoh aplikasi dalam syariat Islam: sebagian *farji* budak yang dimilki tidak halal dijimak, setiap *farji* istri atau budak yang diperbolehkan halal dijimak, maka sebagian *farji* dari budak bukan *farji* istri.

Tipe Ketiga

Contoh 1: setiap sesuatu yang tersusun mengalami akhir, setiap sesuatu yang tersusun terdiri dari bagian-bagian, maka sebagian sesuatu yang mengalami akhir tersusun atau terdiri dari bagian-bagian.

Contoh aplikasi dalam syariat Islam: setiap orang yang menuduh zina *fasiq*, setiap yang menuduh zina dikenai hukuman, maka sebagian orang yang *fasiq* dikenai hukuman.

Contoh 2: setiap tubuh terdiri dari bagian-bagiannya, tidak ada satupun dari tubuh *azali*, maka sebagian yang terdiri dari bagian-bagian tidak *azali*.

Contoh aplikasi dalam syariat Islam: setiap orang yang *ihram* dilarang berburu, tidak ada satupun dari orang yang *ihram* diperbolehkan berhubungan dengan wanita-wanita, maka tidak ada sebagian dari orang yang dilarang berburu boleh berhubungan dengan wanita.

Contoh 3: sebagian eksposisi berupa bilangan, semua eksposisi *mahmul* (memiliki kandungan), maka sebagian hitungan memiliki kandungan.

Contoh aplikasi dalam syariat Islam: sebagian orang yang shalat diterima shalatnya, setiap orang yang shalat diperintahkan mnghadap kiblat jika mampu, maka sebagian orang yang diterima shalatnya diperintahkan menghadap kiblat apabila mampu.

Contoh 4: setiap badan atau *jism* bisa dhitung, sebagian badan tersusun, maka sebgaian yang terdiri dari susunan atau bilangan bisa dihitung.

Contoh aplikasi dalam syariat Islam: setiap wanita yang menyususi lima susuan haram dinikahi, sebagian yang menyususi lima susuan adalah sebagian seorang Ibu, maka sebagian Ibu hukumnya haram dinikahi.

Contoh 5: sebagian *jism* bukan eksposisi, setiap eksposisi khawatir memiliki tempat, maka sebagian eksposisi tidak memiliki tempat.

Contoh aplikasi dalam syariat Islam: Setiap perkataan pembunuh tidak benar, setiap pembunuh selain yang benar adalah *fasiq*, maka sebagian orang yang tidak pembunuh adalah *fasiq*.

Contoh 6: sebagian *jism* tidak jahat, tidak ada sesuatu dari *jism* yang memiliki eksposisi, maka sebagian yang jahat bukan eksposisi.

Contoh aplikasi dalam syariat: sebagian syarat-syarat dari orang yang rusak atau tidak benar untuk akad, tidak ada sesuatu dari syarat-syarat yang rusak untuk akad, maka sebagian dari orang yang rusak untuk akad tidak didahulukan atau tidak diterima akadnya.

E. SIMPULAN

Ibn Hazm merupakan sosok intelektual yang menguasai beberapa bidang ilmu termasuk ilmu mantiq, beberapa karya-nya sangat banyak dalam beberapa bidang ilmu fikih, filsafat, dan ilmu mantiq menulis kitab *al-Taqrib li Hadd al-Mantiq wa al-Madkhal Ilaih* tentang bagaimana cara kerjal akal menemukan sebuah konklusi kebenaran. Ibn Hazm menjelaskan berbagai persoalan atau contoh dalam kehidupan sehari-hari untuk memudahkan para pembaca dalam menemukan kebenaran. Nama lengkapnya adalah Abu Muhammad Ali bin Ahmad bin Sa'id bin Hazim bin Galib bin Khalf bin Sufyan bin Yazid.

Sebagai pemantik dalam ilmu logika, Ibn Hazm menguraikan tentang beberapa hal yang penting dalam diri seseorang yaitu pancaindra untuk melihat berbagai persoalan, tapi hanya bersifat nisbi karena bisa melahirkan konklusi yang salah, kemudian akal yang bisa membedakan tentang pernyataan sebuah kebenaran dan kesalahan untuk diambil satu keputusan yang baik, tapi akal juga bisa salah. Selanjutnya beralih pada intuisi bahwa setiap manusia memiliki hati nurani yang tidak akan menemukan kesalahan karena melihat atau membaca berbagai fenomena dengan mata hati.

Pokok inti ilmu logika Ibn Hazm dalam persoalan *kulli* atau *juz*`i. Bagi Ibn Hazm, pernyataan pertama dan kedua disebut sebagai *qadiyah*, kemudian konklusinya disebut sebagai *natijah*. Hal yang menarik dalam logika Ibn Hazm adalah bahwa Ia mampu menguraikan beberapa persoalan dengan mantiq dan pengaplikasiannya terhadap syariat Islam karena setiap manusia tak akan pernah terlepas dari mengikuti ajaran Islam yang didasarkan pada al-Qur`an dan Hadis.

DAFTAR PUSTAKA

Amaldi, Daniela. "Tarafa E Ibn Hazm: Un Esempio di Tadmin," *Egitto E Vicino Oriente*, Vol. 10, No. 1, 1987.

Arnaldez, Roger. "La Place du Coran Dans les "Usūl al-Fiqh" d'Après le "Muhallā" d'ibn Hazm," *Studia Islamica*, No. 32, 1970.

_______. "Ahbār et Awāmir Chez ibn Hazm de Cordoue," *Arabica,* Vol. 2, Isuue 2, May 1955.

Baihaqi, A. *Ilmu Mantik: Teknik Dasar Berpikir Logik,* Jombang: Daarul Ulum Press, 1996.

Chejne, G. Anwar. "Ibn Hazm of Cordova on Logic*." Journal of the American Oriental Society, Studies in Islam and the Ancient Near East Dedicated To Franz Rosenthal*, Vol. 104, No. 1, January-March 1984.

Friedlaender, Israel. "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm." *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 28, 1907.

Jacobs, Martin. "Interreligious Polemics in Medieval Spain: Biblical Interpretation Between Ibn Hazm, Shlomoh Ibn Adret, and Shim'on Ben Semah Duran." *Jerusalem Studies In Jewish Thought, Gershom Scholem 1897-1982: In Memorian,* Vol. II, 2007.

Ibn Hazm. *Al-Taqrib li Hadd al-Mantiq wa al-Madkhal Ilaih.* Beirut: Dar al-'Ibad. . 1977.

_______. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1978.

_______. *Kitab al-Fashl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al Nihal,* Juz I, Cet. I. Mesir: Maktabat al- Abdiyah, 1317 H.

Horten, Max & V. June Hager, "The System of Islamic Philosophy in General," *Islamic Studies: Islamic Research Institute, International Islamic University,* Islamabad, Vol. 12, No. 1, March 1973.

Lecker, Michael. "Amr ibn Hazm al-Ansārī and Qur'ān 2, 256: "No Compulsion is there in Religion." *Oriens*, Vol. 35, 1996.

Ma'sūmī, M. S. H. "Ibn Hazm's Allegations Against the Leading Imāms." *Islamic Studies,* Vol. 7, No. 2, June 1968.

Maróth, Miklós. "Epicurean Elements in Ibn Hazm's Writings." *Oriente Moderno, Nuova Serie, Anno 19 (80), Nr. 3, Religion versus Science in Islam: A Medieval and Modern Debate* 2000.

Miklós Maróth. "Epicurean Elements in Ibn Hazm's Writings." *Oriente Moderno, Nuova Serie*, Anno 19 (80), Nr. 3, *Religion versus Science in Islam: A Medieval And Modern Debate 2000.*

Montada, Josep Puig. "Reason and Reasoning in Ibn Hazm of Cordova (D. 1064)." *Studia Islamica,* No. 92, 2001.

Mu'in, H. M. Taib Thahir Abd., *Ilmu Mantiq: Logika*. Jakarta: Wijaya, 1966.

Nykl, A. R. "Ibn Hazm's Treatise on Ethics." *The American Journal of Semitic Languages and Literatures,* Vol. 40, No. 1, October 1923.

Perlmann, Moshe. "Ibn Hazm on the Equivalence of Proofs." *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 40, No. 3, January 1950.

Poznański. "Ibn Hazm Über Jüdische Secten, Samuel." *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 16, No. 4, July 1904.

al-Samarrai, Qasim. "New Remarks on the Text of Ibn Hazm's *"Tawq al-Hamāma." Arabica,* Vol. 30, No. 1, 1983.

Surajiyo. *Ilmu Filsafat: Suatu Pengantar*. Jakarta: Bumi Aksara, 2005.

Syahrir. "Konsep Epistemologi Hazm." *Hunafa*, Vol. 4, No. 1, Maret 2007.

Towpek, Yaman dan Kamarudin Salleh. "The Objectives and References of Mi'yar al-'Ilm fi Fann al-Mantiq." *International Journal of Islamic Thought,* Vol. 9, June 2016.

Tritton. A. S. "Ibn Hazm: The Man and the Thinker." *Islamic Studies,* Vol. 3, No. 4, December 1964.

Turki, Abdel Magid. "Femmes Privilégiées et Privilèges Féminins Dans le Système Théologique et Juridique d'ibn Hazm." *Studia Islamic*a, No. 47, 1978.

______. "L'engagement Politique et la Théorie du Califat d'ibn Hazm (384/994-456/1064)," *Bulletin D'études Orientales, T. 30, Mélanges Offerts A Henri Laoust,* Vol. II, 1978.

______. "La Réfutation du Scepticisme et la Theorie de la Connaissance Dans les "Fisal" d'ibn Hazm." *Studia Islamica*, No. 50, 1979.

______. "L'idée de Justice Dans la Pensée Politique Musulmane: L'interprétation d'ibn Hazm de Cordoue (456/1063)." *Studia Islamica*, No. 68, 1988.

______. "Notes Sur L'évolution du Zâhirisme d'ibn Hazm (456/1063): Du Taqrîb àl'Ihkâm." *Studia Islamica*, No. 59, 1984.

Wasserstein, David. "The End of the Naqt al-'Arūs of ibn Hazm." *Arabica,* Vol. 28, Issue 1, Februari 1981.

Zuhri, H. *Filsafat Ibn Hazm.* Yogyakarta: Suka Press, 2013.

IBN TAIMIYAH DAN AL-SUYUTI SERTA PENOLAKANNYA ATAS MANTIQ

Siti Syamsiyatul Ummah

A. PENDAHULUAN

Dalam sejarah pemikiran Islam, akal akan selalu menjadi objek penting yang digunakan sebagai instrumen (alat) untuk mencari kebenaran (ilmiah) dan menemukan argumentasi yang berkaitan dengan konsep etika, konsep ketuhanan, konsep alam semesta, dan konsep lainnya. Sehingga tidak heran bagi para pemikir Islam, mantiq menjadi salah satu disiplin ilmu yang tepat untuk mendapatkan suatu kebenaran (ilmiah) secara rasional seperti halnya al-Ghazali dan Ibn Rusyd yang menganggap mantiq sebagai disiplin ilmu yang sangat penting keberadaannya. Bahkan, dalam sebuah statemen al-Ghazali pernah menyatakan:

من لم يدرس المنطق لا يوثق بعلمه.

Barang siapa yang tidak mengenal ilmu mantiq, maka ilmu pengetahuannya tidak valid (*tsiqah*).

Pada awal ketika para filsuf muslim mulai bermunculan, mantiq sudah dicetuskan oleh para filsuf Yunani klasik seperti Sokrates, Plato, dan Aristoteles.[1] Tetapi, tidak sedikit juga para filsuf muslim yang menentang ilmu mantiq, di antaranya Ibn Taimiyah dan al-Suyuti yang menentang penggunaan logika (Aristoteles) dalam mencari kebenaran. Bahkan, karya Ibn Taimiyah yang berjudul *Al-Raad 'alaa al-Mantiqiyyin* (Bantahan terhadap Para Ahli Logika) diberi penghargaan yang sangat tinggi di kalangan para sarjana modern yang kemudian karya tersebut diberi pengantar oleh al-Suyuthi dalam karya ringkasannya, yaitu *Jahd al-Qariha fi Tajrid al-Nasiha*.

Para ahli sejarah pemikiran Islam menganggap Ibn Taimiyah dengan karyanya tersebut sebagai tokoh di mata rantai terakhir dari tokoh-tokoh lain yang telah menulis karya secara epistemologis dalam menentang logika (Aristoteles) sehingga jika ada tokoh terkenal yang juga mengkritik logika (Aristoteles) setelah Ibn Taimiyah, para ahli menyebutnya sebagai pengikut Ibn Taimiyah. Salah satu tokoh terkenal yang mengkritik logika (Aristoteles) dan dikelompokkan sebagai pengikut Ibn Taimiyah adalah al-Suyuti. Ia telah menyusun dua karya untuk mengkritik logika (Aristoteles), yakni *al-Qawl al-Mushriq fiTahrim al-Ishtigal bi al-Mantiq* dan *Shawn al-Mantiq wa al-Kalam*. Para ahli menganggap al-Suyuti sebagai "pengekor" Ibn Taimiyah karena dalam kritik epistemologisnya tidak menggunakan *episteme* sendiri tetapi meminjam dari Ibn Taimiyah dan kritik al-Suyuti dalam kedua karyanya masih sebatas kritik normatif-historis bahwa belajar logika adalah haram sejak logika (Aristoteles) dikenalkan ke dunia Islam.

[1] Ishak Abd. Aziz, "Mantiq/Logika Sebagai Muqaddimah Ilmu," *Al-Hurriyah*, Vol. 13, No. 2 (Juli-Desember 2012), hlm. 80.

B. BIOGRAFI IBN TAIMIYAH DAN AL-SUYUTI

1. Biografi Singkat Ibn Taimiyah

Ahmad bin Abd al-Halim bin Abd al-Salam bin Abd Allah bin Abi al-Qasim al-Khidr bin Muhammad bin Taimiyah (661-728 H/1263-1328 M) dapat dibilang ialah ahli hukum Hanbali abad Pertengahan yang paling terkenal dan berpengaruh dan mungkin salah satu yang paling produktif di antara mereka. Ibn Taimiyah lahir di Harran (kini Turki) dan hidup selama era Mamluk pertama (648-784/1250-1382). Namun, ia dipaksa pindah dari wilayah asalnya dan mengambil tempat tinggal di Damaskus karena serangan Mongol dari Timur. Ia hidup pada masa yang penuh gejolak ketika fragmentasi politik Muslim terlihat jelas. Selain itu, fanatisme hukum dan kelemahan doktrinal berlaku di tanah Muslim dan secara historis ia digambarkan sebagai seseorang yang berusaha untuk memperbaiki kesenjangan agama dan politik dan penyimpangan yang menyebabkan pertemuan terbuka dengan orang-orang sezamannya serta mantra panjang di penjara.

Sumber-sumber biografi memuji kebajikan Ibn Taimiyah dan karya-karya biografinya penuh dengan pujian dari orang-orang sezamannya, terutama murid-muridnya, dan juga para penggantinya. Ia beruntung bahwa ayahnya Shihabuddin bin Abd al-Halim bin Abd al-Salam (w. 682 H/1283 M) dan kakeknya, Majd al-Din Abd al-Salam bin Abd Allah (w. 652 H/1254 M)—keduanya sarjana hukum terkemuka pada masa mereka—berkontribusi besar terhadap pembelajaran awal Ibn Taimiyah. Karena begitu teliti dan intens, sehingga pada usia dua puluh atau bahkan sebelumnya, Ibn Taimiyah telah mengeluarkan pendapat hukum di Sekolah Hanbali. Menurut pernyataan ahli hukum Hanbali, Muhammad bin Ahmad ibn Abd al-Hadl (w.

744 H/1345 M), yang juga murid Ibn Taimiyah, orang-orang Damaskus, tempat tinggal Ibn Taimiyah, terpesona oleh intensitas kecerdasan dan ketajamannya. Jadi, tidak heran apabi;a pada masa anak-anak, ia digambarkan sebagai "jenius dewasa sebelum waktunya".

Ibn Taimiyah memiliki ingatan yang fenomenal dan luar biasa. Sering dia menghafal sejumlah besar karya di berbagai cabang pelajaran. Umar bin Semua al-Bazzar (w. 749 H/ 1348 M) menyatakan bahwa jarang menemukan buku yang tidak diketahui Ibn Taimiyah. Ingatannya yang tajam dan sistematis memungkinkan ia memperoleh pengetahuan tentang proporsi ensiklopedi. Muhammad bin Semua al-Zamalkan (w. 727 H/ 1327 M) mencatat bahwa ketika Ibn Taimiyah akan menjawab pertanyaan di salah satu disiplin tradisional, pendengar akan berpikir bahwa dia tidak tahu disiplin lain karena kedalaman dan sifat komprehensif jawabannya. Bahkan bacaan tentang karya-karya Ibn Taimiyah mengungkapkan bahwa ketelitian dan perhatiannya yang detail, hanya mungkin didasari atas dasar pengetahuan yang luas dan pemahaman yang tajam dari berbagai disiplin ilmu Islam dan non-tradisional. Seperti seorang sarjana terkemuka menjawab ketika ditanya tentangnya, "Saya melihat seorang pria seolah-olah semua ilmu (dibaringkan) terbuka di depan matanya dan dia mengambilnya sesuai keinginannya."

Ibn Taimiyah tidak hanya membaca teologi, tata bahasa, dan semantik bahasa Arab, serta tafsir, tetapi ia juga menjadi mahir dalam aljabar, logika, sejarah, dan filsafat. Akibatnya, ia menulis risalah polemik yang menyangkal filosofi Aristoteles yang telah meresap dalam kehidupan akademik pada zamannya. Meskipun harus disebutkan bahwa berkat studinya dalam

logika, ada jejak yang tidak dapat disangkal pengaruhnya terutama dalam presentasi argumentasinya yang sistematis dan penggunaan penalaran eksplisitnya dari premis yang mapan.[2]

2. Biografi Singkat al-Suyuti

'Abd al-Rahman "Jalal al-Din" al-Suyuti (1445-1505) ialah seorang sarjana Mesir yang karya-karyanya tentang tradisi kenabian, komentar al-Qur'an, hukum Islam, dan bahasa Arab menjadikannya salah satu tokoh intelektual paling terkenal di dunia muslim abad Pertengahan akhir. Reputasinya sangat dihormati di Afrika Barat; para cendekiawan dari Bilad al-Takrur dengan bersemangat mencari karya dan nasihatnya, bahkan menyeberangi Sahara demi untuk belajar bersamanya.[3]

Al-Suyuti dilahirkan pada Sabtu malam, awal bulan Rajab tahun 849 H atau 3 Oktober 1445 M di Mesir. Al-Idrusi meriwayatkan kejadian menjelang al-Suyuti dilahirkan. Ketika itu ayah al-Suyuti meminta istrinya untuk mengambilkan bukunya dari perpustakaannya. Ketika istrinya pergi untuk mengambil buku itu, tiba-tiba istrinya merasa melahirkan bayinya sementara dikelilingi oleh banyak buku, dan pada saat itulah istrinya melahirkan putranya, al-Suyuti. Oleh karenanya, al-Suyuti juga disebut sebagai Ibn al-Kutub.[4]

---

[2] Ahmad ibn 'Abd Al-Halim Ibn Taymiyyah (Trans. & Ann. Abdul Hakim al-Matroudi), "The Removal of Blame from the Great Imāms: An Annotated Translation of ibn Taymiyyah's. Raf' al-Malām 'an al-A'immat al-A'lām: I", *Islamic Studies*, Vol. 46, No. 3 (Autumn 2007), hlm. 317, 319-320.

[3] Terence Walz, "Reviewed Work(s): Jalal al-Din al-Suyuti. Volume I: Biography and Background by E.M. Sartain; Jalal al-Din al-Suyuti. Volume II: Al-Tahadduth Bini'mat Allah by E.M. Sartain," *The International Journal of African Historical Studies,* Vol. 10, No. 3 (1977), hlm. 507.

[4] Rohaizan Baru dkk, "A Forum of Scholars' Oversights; Imam al-Suyuti's

Dia dinobatkan sebagai salah satu sarjana terbesar pada abad ke-9 H. Al-Suyuti telah menjelaskan dalam kitab *Husn al-Muhadarah* bahwa ia telah diberkahi oleh Allah Swt. untuk mendominasi tujuh bidang studi, yang di antaranya tafsir, fikih, nahwu, pengetahuan *al-ma'ani*, dan pengetahuan tentang *al-bayan,* ditambah pemahaman terdalamnya dalam menyempurnakan segala sesuatu yang terkait dengan pengetahuan.

Di antara faktor yang menyebabkan banyak orang menentang al-Suyuti adalah pandangannya yang telah melarang mantiq. Hal itu sebagaimana tercermin dalam buku kecilnya yang berjudul *al-Ghous al-Mughriq fi Tahrim al-Mantiq*.[5]

C. LOGIKA DALAM PEMIKIRAN IBN TAIMIYAH

Ibn Taimiyah merupakan salah satu pemikir Islam yang menolak logika Aristoteles. Kritik Ibn Taimiyah atas logika Aristoteles dibukukan dalam kitab *al-Raad 'Alaa al-Mantiqiyyin* kemudian disederhanakan oleh al-Suyuti dalam kitabnya yang berjudul *Jahd al-Qariha fi Tajrid al Nasiha.* Di dalam karangannya yang berjudul *al-Raad 'Alaa al-Mantiqiyyin,* Ibn Taimiyah mengkritik logika Aristoteles. Ia meyakini bahwa dalil (*al-qadiyyah*) yang didasarkan pada pengalaman empiris (*istiqra'* atau *qiyas tamtsil*) dapat memastikan pengetahuan yang benar, dapat menjadi subjek pemeriksaan dan bukti empiris. Meskipun proposisi universal *qadiyyah al-kulliyah* (*kulli/qiyas syumul*) diturunkan dari yang khusus, itu tidak ada dunia pengalaman tetapi hanya dalam kecerdasan. Ini berarti bahwa

Attitudes in Facing the Khilaf," *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, Vol. 7, No. 5 (2017), hlm. 479.

[5] *Ibid.*

kita dapat berpikir tetapi kita tidak dapat membuktikannya dengan cara empiris. Oleh karena itu, bagi Ibn Taimiyah, proposisi khusus dan pengalaman mengasumsikan kepentingan mendasar.[6]

Terkait pengalaman empiris dan proposisi universal, Ibn Taimiyah mengatakan:

> أن كل قياس شمول فإنه يعود إلى الى التمثيل، كما أن كل قياس تمثيل فإنه يعود إلى شمول، وأن جعلهم قياس الشمول يفيد اليقين دون قياس التمثيل خطاء.
>
> Setiap *qiyas syumul* (analogi universal/proposisi universal) merujuk pada *qiyas tamtsil* (pengalaman empiris/proposisi partikular), sebagaimana *qiyas tamtsil* merujuk pada *qiyas syumul*. Jika mereka (para ahli mantiq) menjadikan *qiyas syumul* sebagai satu-satunya proposisi yang menghasilkan pengetahuan yang meyakinkan tanpa bersandar pada *qiyas tamtsil*, maka mereka salah.[7]

Dalam karangannya yang berjudul *al-Raad 'Alaa al-Mantiqiyyin* sebagaimana juga dikutip Sobhi Rayan, Ibn Taimiyah mengklaim bahwa proposisi yang terdiri dari subjek dan predikat merupakan proposisi predikatif. Namun, proposisi juga dapat terdiri dari dua ekspresi atau banyak jika kontennya terbatas dalam batas-batas tertentu karena mereka disebut oleh ahli bahasa seperti kualitas, atribut, keterangan cara, tempat, waktu, dan lain-lain. Oleh karena itu, ketika proposisi sangat

---

[6] Sobhi Rayan, "Criticism of Ibn Taymiyyah on The Aristotelian Logical Proposition", *Islamic Studies,* Vol. 51, No. 1 (Spring 2012), hlm. 69.

[7] Ibn Taimiyah, *Al-Radd 'alâ 'l-Mantiqiyyïn* (Beirut: Muassasah ar-Riyan, 2005), hlm. 48.

terbatas, tidak dapat terdiri dari dua ekspresi tapi dari banyak ekspresi dan makna ganda.[8]

Juga tidak benar bahwa ahli logika merujuk hanya pada dua makna dalam proposisi karena mungkin ada satu-dua atau banyak makna. Itu semua tergantung apakah orang yang dimaksud adalah peneliti, pembelajar atau demonstran. Masing-masing dari mereka dapat menyiratkan satu atau lebih makna. Proposisi juga dapat terdiri dari satu atau lebih ekspresi. Misalnya: "Apakah anggur dilarang?" Jawaban untuk pertanyaan ini bisa "Ya," ungkapan ini cukup dan setara dengan jawaban, "Itu dilarang."[9]

Menurut Ibn Taimiyah, kata benda tunggal dapat mengandung arti penting dari seluruh proposisi, sebagaimana proposisi tersebut dapat mencakup proposisi yang berbeda. Misalnya, dalam kalimat: "Apakah manusia makhluk indrawi yang tumbuh, bergerak sesuka hati, berbicara atau tidak?" Apa yang ditanyakan di sini mencakup keenam atribut ini yang dianggap sebagai satu kalimat. Ibn Taimiyah berpikir bahwa proposisi tidak harus terdiri dari subjek dan predikat, tetapi dapat terdiri dari kata benda tunggal atau banyak ekspresi, tergantung dari hubungannya dengan orang yang bersangkutan.[10]

Dapat dikatakan bahwa unit pemikiran dalam Ibn Taimiyah adalah penilaian dan bukan konsepnya. Ia berpikir bahwa seseorang dapat mereduksi konsep menjadi penilaian, dan sebaliknya, ia tidak dapat menerima bahwa konsep itu adalah ide sederhana tanpa pernyataan atau penolakan. Setiap gagasan

---

[8] *Ibid.,* hlm. 177.

[9] *Ibid.*, hlm. 178

[10] *Ibid.*, hlm. 179.

yang tanpa penegasan atau penyangkalan adalah kepalsuan (*ibâti*) yang tidak dianggap sebagai informasi sama sekali.[11]

Ibn Taimiyah menyajikan terobosan filosofis yakni dengan gagasan menggunakan logika dalam syariah dan filsafat Islam. Ibn Taimiyah mengklaim bahwa logika telah merusak manusia dalam usahanya mencari ridha (penerimaan) Tuhan dengan menggunakan logika Yunani klasik, yang menghasilkan kesimpulan metafisik sesat yang sering dicapai oleh para filsuf Islam, teolog, mistikus, dan lain-lain. Untuk membersihkan filosofi Islam dari kesalahan-kesalahan ini, Ibn Taimiyah mengklaim bahwa seseorang harus kembali ke posisi yang diambil oleh para cendekiawan Muslim awal—seperti Imam Syafi'i—meninggalkan ide-ide selanjutnya yang telah dibentuk atas dasar penalaran yang mendukung. Terkait kritiknya terhadap logika Yunani, Ibn Taimiyah mengatakan:

فإني كنت دائما أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد، ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثير منها. ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه، وكتبت ذلك شيئا.

> Aku selalu tahu bahwa mantiq Yunani tidak dibutuhkan oleh orang cerdas dan tidak bermanfaat bagi orang bodoh. Aku pernah mengira proposisi-proposisi mantiq Yunani benar, karena aku melihat banya kebenaran di dalamnya. Namun kemudian aku melihat secara jelas bahwa ternyata terdapat sebagian proposisi yang salah. Oleh karena itu aku menulis sesuatu tentang itu.[12]

[11]*Ibid*., hlm. 101.

[12]*Ibid*., hlm. 45.

Dalam tesis kritisnya tentang logika *(Jahd al-Qâriha fi Tajrîd al-Naîiha*) Ibn Taimiyah membantah kepastian argumen silogistik, lebih memilih doktrin analogi analogi (*qiyâ*) daripada silogisme. Argumennya adalah bahwa kesimpulan yang didasarkan pada induksi tidak dapat dengan sendirinya pasti tetapi hanya mungkin. Dengan demikian, silogisme yang didasarkan pada konsep-konsep seperti itu tidak lebih pasti daripada argumen yang didasarkan pada analogi. Dia mengklaim bahwa induksi ilmiah itu sendiri didasarkan pada proses analogi. Model penalaran analogisnya didasarkan pada argumen yuridis. Bagi Ibn Taimiyah, kekeliruan logis dari silogisme ini membuktikan ketidakmampuan logika sebagai instrumen pemikiran yang benar dan dari setiap pemahaman yang benar tentang penciptaan. "Silogisme [...] menyerupai daging unta yang ditemukan di puncak gunung. Gunung itu tidak mudah didaki, atau dagingnya tidak cukup untuk membuatnya layak diangkut."

Kritik Ibn Taimiyah terhadap logika klasik dan gagasannya bahwa analogi bisa lebih valid daripada silogisme, telah mengambil jalan filosofis yang sangat berbeda. Hari ini karyanya tidak hanya membentuk kedua dasar fundamentalisme agama Islam (*salafîya*), tetapi juga telah menjadi inspirasi filosofis untuk pengembangan struktur ontologis dalam jaringan semantik untuk kecerdasan buatan dalam ilmu komputer.[13]

D. LOGIKA DALAM PEMIKIRAN AL-SUYUTI

Sarjana Muslim terakhir yang dikutip oleh Goldziher sebagai penentang logika adalah al-Suyuti. Ia mengutuk logika karena dianggap tidak berguna dan bertentangan dengan ke-

---

[13] Safia Aoude, "Classical Logic in Islamic Philosophy", hlm. 6-7.

percayaan Muslim. Salah satu kecaman seperti itu, berjudul *al-Qawl al-mushriqfi tahrim al-ishtighdl bi'l-mantiq,* termasuk dalam koleksi respons keagamaannya (fatwa). Al-Suyuti juga menghasilkan versi singkat dari serangan terhadap logika oleh Ibn Taimiyah. Namun, permusuhan al-Suyuti terhadap logika tidak mewakili usianya.[14]

Dalam karangannya yang berjudul *Shawn al-Mantiq wa al-Kalam,* al-Suyuti menulis bahwa dalam menulis mantiq ia juga merujuk kepada karya Ibn Taimiyah yang berjudul *Nashihatu ahl al-Iman fi al-Rad 'ala Mantiq al-Yunani,* yang di dalamnya berisi kontradiksi-kontradiksi kaidah-kaidah mantiq dan menjelaskan kerusakan pokok-pokok argumentasinya. Yang oleh al-Suyuti kemudian diringkas menjadi karangan yang berjudul *Juhd al-Qarihah fi Tajrid an-Nashihah.* Al-Suyuti mengatakan:

> فطلبت كتاب إبن تيمية حتى وقفت عليه فرأيته سماه (نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان) وأحسن فيه القول ما شاء من نقض قواعده قاعدة قاعدة وبيان فساد أصولها. فلخصته في تأليف لطيف سميته "جهد القريحة في تجريد النصيحة."

> Aku mencari kitab karya Ibn Taimiyah hingga menemukannya, dan aku melihat nama kitab itu adalah *Nashihatu Ahl al-Iman fi al-Rad 'ala Mantiq al-Yunani*. Di dalamnya terdapat sesuatu yang baik yaitu perkataannya tentang kontradiksi kaidah-kaidah mantiq. Terdapat pula penjelasan tentang kerusakan pokok-pokok argumentasi mantiq. Kemudian aku meringkas kitab tersebut dalam sebuah kitab tipis yang aku beri judul *Juhd al-Qarihah fi Tajrid an-Nashihah.*[15]

---

[14] Khaled El-Rouayheb, "Sunni Muslim Scholars on the Status of Logic, 1500-1800", *Islamic Law and Society*, Vol. 11, No. 2 (2004), hlm. 215.

[15] Aal-Suyuti, *Shawn al-Mantiq wa al-Kalam* (Kairo: Majma'ul Buhust,

Dalam karangannya tersebut, al-Suyuti juga menjelaskan bahwa kitab *Shawn al-Mantiq wa al-Kalam* ditulis sebagai tanggapan atas kitab pertamanya yang berjudul *Qawl al-Masyriq* yang ketika itu dirinya sempat mendapat kritikan dari ibn Shalah yang mengatakan bahwa, secara keilmuan al-Suyuthi belum memenuhi satu syarat untuk menjadi seorang *Mujtahid*. Yaitu tidak adanya karangan atau penguasaan al-Suyuthi atas ilmu mantiq. Sekalipun, dalam hal ini, Ibn Shalah sendiri tidak meggunakan ilmu mantiq. Akan tetapi, hal ini kemudian ditanggapi oleh al-Suyuti yang mengatakan bahwa penguasaan dirinya akan ilmu ushul dan kaidah-kaidahnya serta teori-teori yang dilahirkannya sudah sampai (tinggi) dan bahkan digunakan oleh syekh-syekh mantiq saat itu.[16]

Jika kita ingin memanfaatkan data yang disediakan oleh al-Suyuti dengan benar, penting untuk menentukan definisi logika apa yang dia dan para ulama yang dia sebutkan dalam karya-karyanya dalam pikirannya. Memang, banyak dari *Sawn al-mantiq wa'l-kalam 'an fann al-mantiq wal-kalam* memperlakukan logika sebagai *mantiq al-yunan,* logika orang-orang Yunani, khususnya Aristoteles. Sementara beberapa aspek dari subjek logika dibagikan oleh Aristoteles, Avicenna, dan *akhkhirun muta*, yang lain tidak.

Definisi dan kritik logika al-Suyuti sangat dipengaruhi oleh tulisan-tulisan Ibn Taimiyah, meskipun al-Suyuti menulis bantahan dan kritik logika sendiri sebelum membuat ringkasan kritik Ibn Taimiyah. Kedua cendekiawan menyatukan muth akhkhirun dan mutaqaddimun, mengabaikan apa yang mungkin merupakan perbedaan penting, dan karenanya memper-

---

t.t.), hlm. 24.

[16] *Ibid.*, hlm. 24-25.

lakukan semua kelas logika secara monolitik.[17]

Dalam kritikannya terhadap logika, al-Suyuti membahasnya dalam empat karya yang disusunnya yaitu: *Al-Qawl al-Mushriq fi Tahrim al-Ishtighal bi-ilm al-Mantiq* (selanjutnya disebut: QM), *Jahd al-Qariha fi Tajrid al - Nasiha* (selanjutnya disebut: JQ), *Sawn al-Mantiq wall-Kalam 'an Fannay al-Mantiq wa'l-Kalam* (selanjutnya: SM), dan fatwa melawan logika (selanjutnya: Fatwa).[18]

Al-Suyuti membahas oposisi terhadap logika dalam empat karya: QM, JQ, SM, dan fatwa terhadap logika. Bukti internal menunjukkan bahwa QM ditulis pertama, diikuti oleh JQ, SM, dan akhirnya Fatwa.

QM, JQ, SM, dan Fatwa mewakili upaya sistematis dari al-Suyuti untuk menunjukkan bahwa banyak ulama dari berbagai generasi sangat menentang logika. Para sarjana ini mengungkapkan permusuhan kepada mereka dengan berbagai cara: beberapa karya disusun melawan logika, beberapa menerbitkan fatwa menentangnya, dan beberapa orang mendorong orang untuk mengusir ahli logika dari komunitas, membakar karya mereka, dan bahkan membunuh mereka.[19]

Di dalam *Shawn al-Mantiq*, al-Suyuti kadang bergantung pada JQ (*Jahd al-Qariha fi Tajrid al-Nasiha*). Dia juga mengutip ayat-ayat oleh Ibn al-Qushayri, yang dikutip oleh Ibn Taimiyah dalam *Nasiha*-nya:

---

[17] Aaron Spevack, "Apples and Oranges: The Logic of the Early and Later Arabic Logicians", *Islamic Law and Society*, Vol. 17, No. 2 (2010), hlm. 165.

[18] Mufti Ali, "A Statistical Portrait of the Resistance to Logic by Sunni Muslim Scholars Based on the Works of Jalāl al-Dīn al-Suyūtī (849-909 H/1448-1505 M)", *Islamic Law and Society,* Vol. 15, No. 2 (2008), hlm. 253.

[19] *Ibid*., hlm. 254.

> Kami memutuskan ikatan persaudaraan dengan orang-orang yang terserang oleh penyakit buku *al-Shifa*. Mereka kemudian mati saat mengikuti agama Aristoteles Dan kami hidup sesuai dengan Agama Yang Terpilih.[20]

Menurut al-Suyuti, Ibn Taimiyah juga mengatakan,"Orang Yunani adalah orang kafir yang menyembah planet dan berhala; mereka jauh lebih buruk daripada orang Yahudi dan Kristen setelah orang Yunani membatalkan dan mengubah (agama yang benar)."[21]

Dalam karangannya yang berjudul *Qawl al-Masyriq fi Tahrim al-Mantiq*, al-Suyuti menuliskan pendapatnya tentang ilmu mantiq secara vulgar sebagai berikut:

> في المنطق فن خبيث مذموم يحرم الإشستغال به مبنى بعض ما فيه على القول بالهيولي الذي هو كفر يجر إلى الفلسفة والزندقة وليس له ثمرة دينة أصلا بل ولا دنيوة—نص على مجموع ما ذكرته أئمة الدين وعلماء الشريعة—فأول من نص على ذلك الإمام الشافعي—رضي الله عنه—ونص عليه من أصحابه إمام الحرمين والغزالي في آخر أمره.

> Mantiq adalah bidang ilmu yang buruk dan tercela yang haram menekuninya (mempelajarinya), yang sebagian komponen dari ilmu ini dibangun di atas perkataan-perkataan yang kacau. Dan orang yang mempelajari filsafat adalah kafir dan zindiq, dan tidak membuahkan hasil religius secara asalnya bahkan secara duniawi. Hal ini ditetapkan secara global sebagaimana yang disebutkan oleh para Imam dan Ulama. Dan yang pertama kali menetapkan hal ini adalah

---

[20] *Ibid*., hlm. 258-259.

[21] *Ibid*.

Imam Syafi'i, Imam Haromain, dan para muridnya, serta Imam al-Ghazali.[22]

E. KESIMPULAN

Pertama, Ibn Taimiyah merupakan salah satu pemikir Islam yang menolak logika Aristoteles. Kritik Ibn Taimiyah terhadap logika Aristoteles dibukukan dalam karyanya *al-Raad 'Alaa al-Mantiqiyyin* yang kemudian disederhanakan oleh al-Suyuti dalam kitabnya, *Jahd al-Qariha fi Tajrid al Nasiha. Sedangkan* Ibn Taimiyah dalam *al-Raad 'Alaa al-Mantiqiyyin*, mengkritik logika Aristoteles. Ia meyakini bahwa dalil (*al-qadiyyah*) yang didasarkan pada pengalaman dapat memastikan pengetahuan yang benar, dapat menjadi subjek pemeriksaan dan bukti empiris. Ibn Taimiyah mengklaim bahwa logika telah merusak manusia dalam usahanya mencari ridha (penerimaan) Tuhan dengan menggunakan logika Yunani klasik, yang menghasilkan kesimpulan metafisik sesat yang sering dicapai oleh para filsuf Islam, teolog, mistikus, dan lain-lain. Untuk membersihkan filosofi Islam dari kesalahan-kesalahan ini, Ibn Taimiyah mengklaim bahwa seseorang harus kembali ke posisi yang diambil oleh para cendekiawan Muslim awal—seperti Imam Syafi'i—meninggalkan ide-ide selanjutnya yang telah dibentuk atas dasar penalaran yang mendukung.

Kedua, al-Suyuti adalah sarjana Muslim terakhir yang dikutip oleh Goldziher sebagai penentang logika. Pada beberapa kesempatan, al-Suyuti mengutuk logika karena dianggap tidak berguna dan bertentangan dengan kepercayaan muslim. Salah

[22] Al-Suyuti, *Qawl al-Masyriq fi Tahrim al-Mantiq* (Kairo: Darul Hadis, 2008), hlm. 96.

satu kecaman seperti itu, berjudul *al-Qawl al-mushriq fi tahrim al-ishtighdl bi'l-mantiq*, termasuk dalam koleksi respons keagamaannya (fatwa). Al-Suyuti juga menghasilkan versi singkat dari serangan yang diperluas terhadap logika oleh Ibn Taymiyah. Namun, permusuhan al-Suyuti terhadap logika tidak mewakili usianya.

Al-Suyuti menguraikan kritiknya terhadap logika dalam empat karya yang disusunnya, yaitu *al-Qawl al-Mushriq fi Tahrim al-Ishtighal bi-ilm al-Mantiq* (QM), *Jahd al-Qariha fi Tajrid al-Nasiha* (JQ), *Sawn al-Mantiq wall-Kalam 'an Fannay al-Mantiq wa'l-Kalam* (SM), dan fatwa melawan logika (Fatwa).

Selain itu, al-Suyuthi juga tidak segan untuk menuliskan pendapatnya tentang ilmu mantiq secara vulgar dan terang-terangan. Salah satunya seperti yang tertulis dalam *Qawl al-Masyriq fi Tahrim al-Mantiq*, yang mengatakan bahwa mantiq adalah bidang ilmu yang buruk dan tercela yang haram menekuninya (mempelajarinya).

DAFTAR PUSTAKA

Ali, Mufti. "A Statistical Portrait of the Resistance to Logic by Sunni Muslim Scholars Based on the Works of Jalāl al-Dīn al-Suyūtī (849-909 H/1448-1505 M)." *Islamic Law and Society,* Vol. 15, No. 2, 2008.

Aoude, Safia. "Classical Logic in Islamic Philosophy: Creating Dichotomy or Catalyst?" *http://aoude.dk/islamiclogic.pdf*

Aziz, Ishak Abd. "Mantiq/Logika Sebagai Muqaddimah Ilmu." *Al-Hurriyah*, Vol. 13, No. 2, Juli-Desember 2012.

Baru, Rohaizan, et.al. "A Forum of Scholars' Oversights; Imam al-Suyuti's Attitudes in Facing the Khilaf." *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, Vol. 7, No. 5, 2017.

al-Matroudi, Abdul Hakim (trans & ann.). "The Removal of Blame from the Great *Imāms*: An Annotated Translation of Ibn Taymiyyah's. *Raf' Al-Malām 'an al-A'immat al-A'lām.*" *Islamic Studies,* Vol. 46, No. 3, 2007.

Rayan, Sobhi. "Criticism of Ibn Taymiyyah on The Aristotelian Logical Proposition." *Islamic Studies,* Vol. 51, No. 1, Spring 2012.

El-Rouayheb, Khaled. "Sunni Muslim Scholars on the Status of Logic, 1500-1800." *Islamic Law and Society,* Vol. 11, No. 2, 2004.

Spevack, Aaron. "Apples and Oranges: The Logic of the Early and Later Arabic Logicians." *Islamic Law and Society,* Vol. 17, No. 2, 2010.

al-Suyuti, Jalaluddin. *Shawn al-Mantiq wa al-Kalam,* Kairo: Majma'ul Buhust, t.t.

______. *Qawl al-Masyriq fi Tahrim al-Mantiq*. Kairo: Darul Hadis, 2008.

Ibn Taimiyah. *Al-Radd 'alâ al-Mantiqiyyïn*. Beirut: Muassasah ar-Riyan, 2005.

Walz, Terence. "Reviewed Work(s): Jalal al-Din al-Suyuti. Volume I: Biography and Background by E.M. Sartain; Jalal al-Din al-Suyuti. Volume II: Al-Tahadduth bini'mat Allah by E.M. Sartain." *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 10, No. 3, 1977.

MANTIQ DI ERA PERTENGAHAN DAN MODERN ISLAM

Leni Andariati

Ilmu mantiq atau logika berasal dari Yunani. Para filsuf Yunani dianggap sebagai peletak batu pertama ilmu logika. Adapun peletak batu pertama ialah Sokrates, kemudian dilanjutkan oleh Plato dan dilengkapi oleh Aristoteles (382-322 M). Aristoteles yang dipandang sebagai pendiri logika karena dialah yang pertama kali menyusun ilmu ini dengan pembahasan yang teratur. Buah karyanya disusun dan dikumpulkan oleh muridnya dan diberi nama *Organon* yang berarti instrumen atau alat, maksudnya adalah alat untuk mencapai kebenaran. Murid Aristoteles yang terbesar dan berjasa dalam menyempurnakan ilmu logika adalah Theoprastes (371-287 M), selain itu juga ada orang yang berjasa dalam melengkapi ilmu mantiq ini, yaitu Pharhyrius (233-306 M), sumbangannya dalam ilmu mantiq yang menonjol adalah berupa pasal yang disebutnya *Eisagoge*, yang kemudian disebut *Klasifikasi*.[1]

[1] John Walbridge, *God and Logic in Islam: The Caliphate of Reason* (Cambridge: University Press), hlm. 95.

Pada masa Pharhyrius, Romawi membangun sentra-sentra kajian keilmuan di empat kota, yaitu Athena, Anatolia, Roma dan Alexandria. Pertumbuhan dan perkembangan ilmu mantiq membawa pengaruh yang sangat menarik terhadap Kristen pada 325 M, *The Great Constantine,* Kaisar imperium Roma menganjurkan sidang gereja sedunia di Necia yang terkenal dengan Konsili Necia. Konsili diadakan untuk menyelesaikan pokok ideologi dalam agama Kristen, antara aliran Arianisme yang berkeyakinan bahwa Allah ialah Maha Esa tanpa oknum dan Yesus Kristus adalah manusia biasa yang menjabat Rasul, dengan aliran Athanasianisme yang berkeyakinan bahwa Allah ialah Maha Esa, tetapi terdiri dari tiga oknum dan Yesus Kristus adalah anak Allah. Konsili tersebut memutuskan ideologi Athanasianisme sebagai keyakinan resmi dalam agama kristen dan ideologi Ariamisme dinyatakan sebagai agama *bid'ah*.[2]

Keputusan penting lainnya dari konsili Necia tahun tersebut adalah menutup pusat-pusat studi filsafat di Athena, Anatolia, dan Roma, selanjutnya melarang mempelajari ilmu mantiq, kecuali bab-bab tertentu. Keputusan Nicea ini merupakan pukulan berat bagi filsafat Yunani dan bagi mantiq. Kejadian menyedihkan adalah apa yang menimpa ahli logika Severinus Baetius. Ia dijatuhi hukuman mati karena masih mencoba menulis buku tentang bab-bab logika yang dinyatakan terlarang dalam konsili Nicea. Dengan keputusan ini maka padamlah alam pikiran di Barat dan berlangsung kurang lebih 1000 tahun yang kemudian dikenal dengan zaman kegelapan.[3]

---

[2] S. D. Goitein, "A Plea for the Periodization of Islamic History," *Journal of the American Oriental Society,* Vol. 88, No. 2 (April-June 1968), hlm. 226; https://www.jstor.org/stable/597197

[3] Lihat http://ebooks.cambridge.org/ebook.jsf?bid=CBO9780511761959.

Perkembangan alam pikiran selanjutnya yang penting diingat terjadi di bawah pengaruh Islam. Agama Islam di Jazirah Arab pada abad ke-7, berkembang dan daerah kekuasaannya di penghujung abad ke-7 ini telah membentang luas. Di sebelah timur sampai di daratan Cina dan di sebelah barat sampai di daerah Pegunungan Pyrenses.[4] Kota Baghdad menjadi pusat aktivitas filsafat dan ilmiah untuk belahan dunia Islam bagian timur dan kota Cordova (Spanyol) menjadi sentra kegiatan filsafat dan ilmu untuk belahan dunia Islam bagian barat. Karya-karya Yunani, Sankrit, Persia dan Suryani diterjemahkan ke bahasa Arab. Karya Yunani yang mendapat perhatian untuk diterjemahkan ke bahasa Arab adalah bidang logika, yang diberi nama dengan ilmu mantiq.[5]

Sebagaimana ditulis oleh Sahid Rahman dalam *Munjid Filsafat wal-Ulum,* ada penjelasan bahwa Abu Abdi Yasue bin Bahreis telah membuat tafsiran beberapa bagian dari logika pada Khalifah al-Ma'mun (Daulah Abbasiyah).[6] Tetapi orang yang pertama kali menerjemahkan logika Yunani ke bahasa Arab adalah Johanes bin Patrik yang lahir pada 815 M. Bukunya bernama *Maqulat Asyarat li Aristo* (kategori karya Aristoteles). Kemudian disusul oleh penerjemah-penerjemah lainnya yang menerjemahkan bagian lainnya. Dan menurut Ya'qub

---

Cambridge Books Online © Cambridge University Press (2015), hlm. 95.

[4] Bertold Spuler & M.S. Khan, *Islamic & Western Historiography: Islamic Studies,* Vol. 25, No. 4 (Winter 1986), hlm. 417'; https://www.jstor.org/stable/20839794

[5] Ali Hasan, *Ilmu Mantiq (Logika)*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1992), hlm. 12

[6] John Walbridge, *Logic in the Islamic Intellectual Tradition: The Recent Centuries, Islamic Studies,* Vol. 39, No. 1 (Spring 2000), hlm. 55; https://www.jstor.org/stable/23076091.

an-Nahwi bahwa terjemahan ilmu logika yang lengkap dilakukan oleh filsuf Islam yang besar, yaitu al-Kindi (719-863 M).[7] Penerjemah lainnya yang terkenal adalah Ishaq bin Husein (w. 911 M), Yakum ad-Damasyqi (w. 914 M), dan Maltius al-Manthiqi (w. 940 M). Penerjemahan mereka masih dianggap kurang sempurna, sebab dalam penerjemahan istilah-istilah Yunani ke dalam bahasa Arab masih kacau dan masih belum seragam. Penyeragaman istilah-istilah tersebut dalam bahasa Arab baru dilaksanakan oleh al-Farabi (873-950 M) dan berlaku sampai sekarang.[8] Karya-karya al-Farabi berkembang dan dikomentari oleh Ibn Sina (980-1037 M) dan secara khusus ia menulis sebuah kitab tentang logika yang berjudul *Isyarat wat-Tambihat fi al-Manthiqi.*[9]

Logika (mantiq) pada masa kejayaan Islam terus berkembang di tangan orang-orang seperti al-Ghazali (1059-1111 M), at-Tibrizi (w. 1109 M), Ibn Bajjah (1100-1138 M), al-Asmawi (1198-1283 M), al-Samarqandi (w. 1291 M), dan al-Bhari (w. 1296 M).[10]

Namun seiring perkembangan mantiq, beberapa ulama mulai mengambil sikap terhadap logika (ilmu mantiq), yang

---

[7] Aaron Spevack, "Apples and Oranges: The Logic of the Early and Later Arabic Logicians," *Islamic Law and Society,* Vol. 17, No. 2 (2010), hlm. 159; https://www.jstor.org/stable/25704007.

[8] Shahid Rahman, *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science Logic Epistemology and Their Interactions* (Kluwer-Springer: Academic Publishers), p. 269

[9] A. I. Sabra, *Avicenna on the Subject Matter of Logic, Journal of Philosophy, Seventy-Seventh Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division,* Vol. 77, No. 11 (November1980), hlm. 750.

[10] Juhaya S. Praja, *Aliran-Aliran Filsafat dan Etika* (Jakarta: Prenada Media, 2003), hlm. 195.

kemudian terbagi menjadi beberapa tipologi, yaitu:

1. Sebagian mereka menulis buku yang secara spesifik untuk mengkritik, baik epistemologis maupun historis terhadap logika. Beberapa nama yang bisa disebutkan, yaitu al-Nawawi dengan *al-Hatt 'ala al-mantiq* dan *al-tawakkul fi al-Radd il al-amr al-awwal.*

2. Sebagian dari mereka mengeluarkan fatwa bahwa ilmu mantiq haram untuk dipelajari, tokohnya Ibn al-Salah, Zayn al-Din, Taqiy al-Din, dan Taj al-Din.[11]

3. Sebagian lainnya membahas secara selintas tentang status ilmu mantiq jika dihadapkan dengan ilmu-ilmu yang lainnya. Tokohnya misalnya *Tarjih Asalib al-Yunan* karya al-Wazir al-San'ani, *Jamy Bayan al-ilm wa Fadlih* karya Umar bin Abdul Barr.

4. Sebagian lainnya mengeluarkan cercaan terhadap ulama Muslim yang mengadopsi logika Aristoteles sebagai instrumen untuk mencari kebenaran, tokohnya Abu Ishaq al-Marjinani, Abu al-Wafa bin Uqayl, al-Qushayri, al-Turtushi, dan al-Maziri yang menentang adopsi logika ke dalam ilmu-ilmu keislaman yang dilakukan oleh al-Ghazali.[12]

5. Mengeluarkan perintah agar membakar buku-buku logika serta mengusir orang-orang yang belajar logika, yaitu al-Mansur bin Abi Amir sebagai gubernur masyhur Islam Andalusia dan al-Mansur seorang sultan pada Dinasti Almohad.[13]

---

[11] Mufti Ali, *Metode al-Suyuti Meringkas al-Radd ala Mantiqiyyin*, hlm. 3.

[12] Ali Shami al-Nashshar, *Manahij al-Baht inda Mufakkiri al-Islam* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1978), hlm. 79.

[13] Tentang bagaimana al-Mansur memerintahkan rakyatnya untuk mem-

6. Sekalipun perkembangan alam pikiran mulai surut seiring dengan melemahnya pemerintahan Islam, namun di dunia Islam masih banyak karya-karya baru di bidang logika, salah satunya adalah Abdur Rahman al-Akhdhari pada abad ke-16 M, menyusun dasar-dasar ilmu mantiq (logika) dalam bentuk *nadham* yang bernama *Sullam al-Munawraq*. Al-Akhdari memperbolehkan mempelajari ilmu mantiq dengan beberapa syarat, yaitu orang yang telah memahami ilmu yang lain, orang yang sempurna akalnya, mengerti al-Qur'an dan hadis, mengetahui akidah yang benar, maka mempelajari ilmu mantiq tidak apa-apa, supaya mendapat petunjuk menuju kebenaran.

Para ahli sejarah pemikiran Islam biasanya menganggap Ibn Taimiyah dengan karyanya *al-Radd ala Mantiqiyyin* sebagai satu tokoh yang menempati mata rantai terakhir tokoh-tokoh yang telah menulis karya yang secara sistematis menentang dan melarang logika (Aristoteles). Pelarangan mempelajari ilmu mantiq muncul pada penghujung abad ke-13 M, maka sejak itu kegiatan dan perkembangan akan pikiran di dunia Islam surut.[14]

IBN TAIMIYAH

Ibn Taimiyah lahir pada 22 Januari 1263 (10 Rabiul Awal 661 H) di sebuah kota yang bernama al-Harran, dekat Damas-

---

bakar buku-buku filsafat dan logika bisa dibaca dalam van Koningsveld, "Greek Manuscripts in the Early Abbasid Empire: Fiction and Facts about their Origin, Translation and Destruction," *Bibliotheca Orientalia,* Vol. V, No. LV (August 1998), hlm. 357-400.

14 John Walbridge, *Source: Islamic Studies,* Vol. 39, No. 1 (Spring 2000), hlm. 57; http://www.jstor.org/stable/23076091.

kus. Ibn Taimiyah berasal dari keluarga ulama Suriah yang setia menganut ajaran agama puritan bermazhab Hanbali. Beliau lahir lima tahun setelah jatuhnya Baghdad ke tangan Bangsa Tartar, yang berarti masa kekuasaan Dinasti Abbasiyah telah berakhir. Dan ia tutup usia pada tahun 728 H/1328 M.[15] Hal ini menunjukkan bahwa Ibn Taimiyah hidup pada masa Daulah Mamalik berkuasa atas Mesir dan Suriah, yaitu pada masa pemerintahan al-Zhahir Rukhnuddin Baybars (658-676 H/1260-1277 M) sampai pada tengah masa pemerintahan an-Nasir Nasiruddin Muhammad (709-741 H/1309-1340 M).[16]

Alasan yang dilontarkan perihal larangannya mempelajari ilmu mantiq, salah satunya oleh Ibn Taimiyah yang meng-klaim bahwa mantiq didasari oleh *naql* (Islam), karena tidak ada dalil Nabi yang pernah menyuruh belajar ilmu mantiq, maka mempelajari ilmu mantiq tidak wajib, atau dalam bahasa Ibn Taimiyah berarti dilarang.[17] Oleh karena itu, dia mengatakan:

فإني كنت دائما أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد، ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثير منها. ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه، وكتبت ذلك شيئا.

Aku selalu tahu bahwa mantiq Yunani tidak dibutuhkan oleh orang cerdas dan tidak bermanfaat bagi orang bodoh. Aku

[15] Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1990), hlm. 79.

[16] S. D. Goitein, "A Plea for the Periodization of Islamic History," *Journal of the American Oriental Society,* Vol. 88, No. 2 (April-June 1968), hlm. 224; https://www.jstor.org/stable/597197.

[17] Sarah Straumsa, *On Maimonides and Logis, Aleph*, Vol. 14, No. 1 (2014), hlm. 260; https://www.jstor.org/stable/10.2979/aleph.14.1.259.

> pernah mengira proposisi-proposisi mantiq Yunani benar, karena aku melihat banya kebenaran di dalamnya. Namun kemudian aku melihat secara jelas bahwa ternyata terdapat sebagian proposisi yang salah. Oleh karena itu, aku menulis sesuatu tentang itu.[18]

Selain itu, juga karena mantiq bertentangan dengan akidah yang dianutnya. Ibn Taimiyah percaya bahwa sesuatu yang ada adalah sesuatu yang bisa diindra, bisa dirasakan dan diketahui dengan pancaindra, maka ketika indra tidak bisa merasakan maka itu tidak ada, meskipun akal yang mampu menjangkaunya. Dari sini terlihat bahwa pada dasarnya, Ibn Taimiyah adalah seorang pemikir empiris, di mana dia meyakini bahwa segenap pengetahuan ihwal dunia eksternal dihasilkan dari hasil observasi atas hal-hal partikular. Dalam hal ini, Ibn Taimiyah mengatakan:

> أن كل قياس شمول فإنه يعود إلى الى التمثيل، كما أن كل قياس تمثيل فإنه يعود إلى شمول، وأن جعلهم قياس الشمول يفيد اليقين دون قياس التمثيل خطاء.
>
> Setiap *qiyas syumul* (analogi universal/proposisi universal) merujuk pada *qiyas tamtsil* (pengalaman empiris/proposisi partikular), sebagaimana *qiyas tamtsil* merujuk pada *qiyas syumul*. Jika mereka (para ahli mantiq) menjadikan *qiyas syumul* sebagai satu-satunya proposisi yang menghasilkan pengetahuan yang meyakinkan tanpa bersandar pada *qiyas tamtsil,* maka mereka salah.[19]

---

[18] Ibn Taimiyah, *Al-Radd 'alâ 'l-Mantiqiyyïn* (Beirut: Muassasah ar-Riyan, 2005), hlm. 45.

[19] *Ibid.*, hlm. 48.

Empirisme Ibn Taimiyah sangat tampak dalam karyanya, *al-Radd 'ala Mantiqiyyin*, yang dipaparkan kelemahan logika sebagai metode dalam memperoleh pengetahuan. *Al-Radd 'ala Mantiqiyyin* adalah sebuah karya yang ditulis oleh Ibn Taimiyah untuk mendekonstruksi semua prinsip-prinsip logika Aristoteles. Karena barangkali kejeniusannya, ketika mendekonstruksi logika Aristoteles tersebut, Ibn Taimiyah sering tidak bisa menghindarkan diri untuk tidak mendiskusikan topik-topik yang sebenarnya tidak relevan (*digressive*), seperti isu-isu teologis dan metafisika, dan tak jarang pembahasannya terhadap masalah-masalah tertentu berulang-ulang (*repetitive*). Karenanya *al-Radd 'ala Mantiqiyyin* sulit dipahami dan koherensi argumen yang dibangunnya tidak solid dan komprehensif, sehingga kritik Ibn Taimiyah terhadap logika terasa tidak begitu tajam.[20]

Menurutnya, mantiq (logika) sebagai metode berpikir tidak dapat dipakai untuk mengkaji objek-objek keislaman secara hakiki. Objek keislaman empiris hanya dapat diketahui melalui eksperimen. Sebelum ia mengkritik metode berpikir secara mantiq, terlebih dahulu beliau menguraikan mantiq menurut ahli mantiq. Sebagaimana telah diketahui, bahwa ilmu pengetahuan hanya ada dalam dua bentuk, yaitu pengetahuan dalam bentuk konsep dan pengetahuan dalam bentuk pembenaran. Masing-masing bentuk pengetahuan itu dapat bersifat aksiomatik dan dapat pula bersifat teoretis. Jika kedua pengetahuan bersifat teoretis, maka diperlukan metode untuk memperolehnya. Metode perolehan pengetahuan konseptual melalui definisi dan perolehan pengetahuan pembenaran melalui silogisme

[20] Mufti Ali, "Metode al-Suyuti Meringkas al-Radd ala Mantiqiyyin Karya Ibn Taimiyah," *Jurnal al-Qalam,* Vol. 22, No. 3 (Desember 2005), hlm. 1.

(*al-qiyas*).[21] Definisi menurut ahli mantiq harus tersusun dari dua lafaz, yaitu lafaz *musytarak* (sifat yang dimiliki secara bersama-sama dalam satu jenis genus) dan lafaz *mumayyiz* (sifatnya yang merupakan ciri khas bagi masing-masing kelompok jenis). Bagian-bagian ini disebut dengan *al-fashl* (*difference*). Kedua sifat itu hendaknya di sifat zat, yaitu sifat yang menunjukkan esensi dari suatu objek yang didefinisikan. Di antara sifat zat yang diambil ialah sifat yang terdekat kepada esensi objek definisi, misalnya saja manusia adalah hewan yang berpikir.[22]

Menurut Ibn Taimiyah, dalam membuat definisi para ahli mantiq diharuskan memilih salah satu dari dua hal, yakni: pertama, mereka harus mengemukakan segala sifat-sifat *musytarak* dari suatu objek yang didefinisikan, atau kedua, mereka tidak perlu mengemukakan segala sifat-sifat itu sama sekali. Jika yang pertama yang dipilih, maka mereka harus mengemukakan segala sifat yang meliputi jasmani yang tumbuh, memiliki indra dan bergerak atas kehendaknya. Atau tidak merasa perlu mengemukakan semuanya, dengan alasan bahwa perkataan "hewan" telah mencakup segala sifat itu. Jika demikian, seharusnya perkataan "hewan" pun ditinggalkan dan cukup dengan perkataan "berpikir" saja karena perkataan itu telah mencakup segala sifat-sifat "hewan". Sehingga menurutnya, diwajibkannya menyebut sifat jenis terdekat dalam definisi adalah kesewenangan ahli mantiq dengan menetapkan definisi sempurna melalui metode tersebut.[23]

---

[21] Nicholas Heer, "Ibn Taimiyah's Empiricism", Farhad Kazemi & R.D. McChesney, *A Way Prepared* (New York: New York: University Press, 1988), hlm. 112.

[22] Hamka Haq, *Dialog Pemikiran Islam* (Ujung Pandang: Yayasan al-Ahkam, 1995), hlm. 80.

[23] *Ibid.*, hlm. 82 Uraian lengkap terhadap kritik Ibn Taimiyah terhadap

Ibn Taimiyah mencontohkan, ahli mantiq mengakui bahwa akal tidak dapat didefinisikan, tetapi kenyataannya mereka mengenal akal. Hal itu yang kemudian menjadi bukti bahwa suatu konsep dapat saja diperoleh tanpa definisi, seperti halnya konsep tentang akal. Lebih lanjut, menurutnya bahwa untuk membenarkan suatu definisi kepada orang lain, hanya ada dua cara. *Pertama*, dibenarkannya berdasarkan pengetahuan yang telah ada tentang objek definisi, yang ternyata sesuai dengan definisi itu. Ini berarti diketahuinya objek itu sebelum definisi itu ada. *Kedua*, dibenarkannya definisi itu tanpa pengetahuan sama sekali mengenai objek definisi, ini berarti dibenarkannya suatu pernyataan yang belum diyakini kebenarannya. Yang terakhir tidak sepatutnya terjadi, karena si pembuat definisi bukanlah orang yang terlepas dari kesalahan. Pengetahuan mengenai validitas definisi itu sendiri tidak mungkin diperoleh tanpa mengetahui objeknya terlebih dahulu, sebab definisi itu tidak lebih dari pernyataan yang harus diuji, apakah sesuai atau tidak dengan objeknya. Antara validitas definisi dengan objeknya tidak saling ketergantungan yang bersifat antagonistik, yang satu menentukan yang lainnya. Ini sekaligus menunjukkan rancunya definisi dalam mantiq. Menurut Ibn Taimiyah, si pembuat definisi itu sendiri sebelum menyusun definisi sudah tentu telah mengetahui objek yang akan didefinisikan. Ia mengetahuinya, mungkin dengan suatu definisi sebelumnya, atau mungkin juga diketahuinya tanpa definisi sama sekali. Jika kemungkinan pertama, maka terjadi definisi yang tidak akan berakhir (*tasalsul*). Atau jika kemungkinan kedua, maka suatu objek dapat saja diketahui tanpa definisi. Jika kemung-

silogisme mantiq bisa dilihat dalam Ibn Taimiyah, *Naqdh al-Mantiq* (Kairo: Mathba'ah al-Sunnah al-Muhammadiyyah, 1370 H/1951 M), hlm. 200-211.

kinan, maka pernyataan "suatu objek tidak diketahui kecuali dengan definisi" menjadi batal.[24]

Dari uraian-uraian tersebut dapat dipahami kritikan Ibn Taimiyah terhadap logika Aristoteles tentang definisi sebagai *Pergenus et Differentia* serta teori silogismenya, dengan argumen bahwa pengetahuan tidak bisa dibatasi pada penalaran silogistik saja. Penalaran deduktif hanya merupakan kegiatan intelek dan tidak ada hubungannya dengan realitas fisik yang sebenarnya. Maka penalaran deduktif tidak bisa menghasilkan pengetahuan yang berguna, harus empiris dan faktual, dengan kata lain harus induktif bukan deduktif.[25]

Posisi Ibn Taimiyah menegaskan bahwa segenap pengetahuan mengenai dunia eksternal dihasilkan dari hasil observasi atas hal-hal partikular. Proposisi-proposisi universal disimpulkan melalui analogi atau induksi dari proposisi-proposisi partikular, dan jika memang benar bahwa analogi dan induksi menghasilkan hanya pengetahuan yang bersifat mungkin, maka pengetahuan kita tentang dunia eksternal, kecuali yang terkandung dalam kitab suci, hanyalah bersifat mungkin dan tidak pasti.

Lebih lanjut, Ibn Taimiyah mendiskusikan bahwa harus diketahui apa yang telah membangun logika di atas teori definisi dan spesis-spesisnya, dan di atas silogisme demonstratif dan spesis-spesisnya. Kritik Ibn Taimiyah terhadap prinsip-prinsip logika didasari akan adanya empat kelemahan prinsip dalam logika, yaitu (1) *al-tasawwur la yunalu illa bi al-hadd* (konsep dibangun hanya menggunakan definisi), (2) *al-hadd*

[24] Hamka Haq, *Dialog Pemikiran Islam*, hlm. 86.

[25] C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World* (London: Routledge, 1988), hlm. 145.

mufid tasawwur al-ashya' (definisi berguna untuk mengkonsepsikan sesuatu), (3) *al-tasdiq la yunalu illa bi al-qiyas* (penilaian terbentuk hanya dengan menggunakan analogi), (4) *al-burhan yufid al-ilm bi al-tasdiqot* (silogisme berguna untuk mengetahui penilaian).[26] Terlebih, Ibn Taimiyah menyatakan bahwa fungsi definisi dapat dirobohkan dengan *naqd* dan dengan memperkenalkan definisi lawannya (*mu'arada*). Jika pembaca terkadang dapat membatalkan definisi dengan *naqd* dan dengan oposisi, dan keduanya tidak mungkin dilakukan tanpa mulai dengan membentuk konsep tentang yang didefinisikan (*mahdud*), maka jelas bahwa konsep tentang yang didefinisikan itu dapat dibentuk tanpa definisi. Ibn Taimiyah menentang satu postulat yang menyatakan bahwa definisi membantu mengkonsepsikan sesuatu. Dengan membatasi metode-metode untuk mengakui isi pengetahuan hanya metode-metode yang telah diterapkan dalam logika adalah tindakan keliru, baik dalam materi maupun bentuknya. Juga menjadi jelas bahwa mereka telah mengeluarkan dari ilmu-ilmu yang valid, ilmu-ilmu yang lebih sublim, lebih membebani, lebih banyak dari pada ilmu-ilmu yang mereka pakai, metode yang mereka pakai, dan bahwa metode yang telah mereka anjurkan mendorong hanya kepada beberapa ilmu yang tercela, tidak mulia dan tidak banyak jumlahnya. Inilah tingkat pengetahuan dan praktik-praktik orang-orang ahli logika (mantiq).

Selain itu pula harus diakui, bahwa dengan jasa Ibn Taimiyah melalui kritikannya terhadap logika tradisional melahirkan logika modern dan masih berlaku hingga kini. Logika Aristotelian yang dikritik tampaknya dengan tujuan untuk meratakan jalan bagi iman, sebab jika alat pemikiran rasional

[26] Mufti Ali, *Metode al-Suyuti Meringkas al-Radd*, hlm. 403.

dapat dibuktikan kelemahannya, hasil-hasilnya tidak perlu dipertimbangkan dan dengan sendirinya akan ditolak.[27]

Karakter empirisme yang dibawakan oleh Ibn Taimiyah ini yang kemudian mewarnai pemikirannya. Sehingga karya-karya intelektualnya selalu berangkat dari realitas, termasuk dalam membaca makna kitab suci yang cenderung tekstual dan menghindari *takwil*. Apabila dicermati karya-karyanya, dapat dilihat tema-tema sentral yang diusungnya, meliputi: *pertama*, seruan untuk kembali pada al-Qur'an dan Sunnah, yang sekaligus mendasari seluruh ide dan proyek intelektualnya. *Kedua*, menegakkan paham tauhid secara benar dan lurus, beliau menyatakan perang terhadap kemusyrikan, *bid'ah* dan sufisme populer. *Ketiga*, mengikuti kaum salaf, khususnya generasi *sahabat*, *tabi'in* dan *tabi' tabi'in*. *Keempat,* membuka kembali pintu ijtihad,[28] dan inilah yang kemudian menjadi spirit gerakan pembaharuan yang mengilhami banyak tokoh sesudahnya.

Sebelum masuk abad ke-14, muncul seorang filsuf muslim seperti Ibn Khaldun yang tetap mempertahankan ide bahwa logika itu cocok untuk mendefinisikan keyakinan dari agama seperti tauhid atau ke-Esa-an Tuhan, hal-hal yang berkaitan dengan ketuhanan, dan kebenaran akan adanya hari akhir (kehidupan setelah mati).[29]

---

[27] C.A. Qadir, *Philosophy and Science,* hlm. 146.

[28] Zainal Abidin, "Corak Pemikiran dan Metode Ijtihad Ibn Taimiyah," *Millah* (Edisi Khusus, Desember 2010), hlm. 38.

[29] Safia Aoude, *Classical logic in Islamic philosophy*, hlm. 8.

IBN KHALDUN

Ibn Khaldun bernama lengkap Abdurrahman bin Muhammad bin Khaldun al-Hadrami, lahir pada 1 Ramadhan 732 H (27 Mei 1332 M). Banyak gelar yang melekat pada namanya sebagai bentuk prestasi dan kekuasaan yang pernah diraih dan digelutinya, misalnya *Waliudin, al-Maliki, ar-Rais, al-Hajib, as-Sadrul Kabir, al-Faqih al-Jalil, Allamatul Ummah, Imamul Aimmah*. Nama Ibn Khaldun dikaitkan dengan nama kakeknya yang kesembilan, yaitu Khalid Ibn Usman. Khalid adalah orang pertama yang masuk Andalusia bersama para penakluk berkebangsaan Arab. Dia lebih dikenal dengan Ibn Khaldun karena berhubungan dengan kebiasaan dengan orang Andalusia untuk menambahkan huruf *wau* dan *nun* di belakang nama-nama orang terkemuka sebagai bentuk penghormatan. Keturunan Khalid ini kemudian lebih dikenal dengan Bani Khaldun, termasuk Abdurrahman yang merupakan garis keturunan yang kesembilan. Ibn Khaldun sendiri dalam *Muqaddimah*-nya menyebutkan sebagai keturunan Arab, al-Hadrami, Yaman.[30]

Sepanjang hidupnya, karir politik Ibn Khaldun mengalami pasang surut yang penuh dengan ketidakpastian sejalan dengan realitas kekacauan politik yang terjadi dimana ia dibesarkan. Namun di akhir hayatnya, Ibn Khaldun sempat beberapa kali menduduki jabatan sebagai hakim hingga wafatnya pada 17 Maret 1406. Dengan penuh kehormatan dari negara dan bangsanya, Ibn Khaldun dikebumikan di pemakaman kaum sufi di Mesir.[31]

---

[30] Ali Mabrook, "The Evasive Defeat of Rationalism: From Ibn Rushd to Ibn Khaldūn," *Alif: Journal of Comparative Poetics,* No. 16 (1996), hlm. 89.

[31] Zainab al-Khudari, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun* (Bandung: Pustaka),

Ibn Khaldun menjelaskan bahwa logika berbicara tentang kaidah-kaidah yang memungkinkan seseorang mampu membedakan antara yang benar dan yang salah, di mana keduanya dalam definisi yang memberi informasi tentang isi segala sesuatu (*mahiyat*) dan dengan alasan yang bermanfaat bagi persepsi bahwa dengan dasar persepsi adalah sensibilitas yang diterima melalui pancaindra. Semua makhluk hidup yang berpikir atau yang lainnya, berpartisipasi dalam bentuk persepsi ini. Manusia berbeda dengan hewan karena kemampuannya untuk menyadari hal-hal yang bersifat universal (*kulliyat*), sesuatu fakta bahwa imajinasinya memperoleh (dari objek-objek individual yang diterima oleh indra dan sesuai satu sama lain) suatu gambaran yang sesuai dengan seluruh objek individualnya. Gambaran tersebut adalah universal (*kully*). Pikiran satu sama lain dengan objek-objek lain yang juga sesuai dalam beberapa respek, maka diterima gambaran itu secara terus-menerus dan meningkat sehingga ia mencapai konsep yang universal dan bukan konsep yang lainnya, dan karena itulah, ia menjadi mudah (*basith*). Misalnya, contoh dari individual manusia, gambaran rumpun dengan mana semua contoh individual yang sesuai diabstraksikan. Kemudian manusia diperbandingkan dengan binatang-binatang, dan gambaran genus-genus baik dengan manusia maupun binatang-binatang sesuai diabstraksikan. Lalu ini diperbandingkan dengan tumbuh-tumbuhan, hingga akhirnya sampai pada genus yang paling tinggi, yaitu "substansi" (*jauhar*). Tak ada konsep universal lain yang sesuai dengannya. Karenanya akal berhenti di sini dan tidak membuat abstraksi lebih lanjut.[32]

---

hlm. 11.

[32] Ibn Khaldun, *Muqaddimah* (Darul Fiqr, 1406), hlm. 668.

Allah memberikan manusia kemampuan untuk berpikir, dengan pikirannya tersebut manusia mampu menerima ilmu-ilmu pengetahuan dan keahlian-keahlian. Pengetahun (*'ilm*) boleh merupakan suatu persepsi terhadap esensi segala sesuatu, *mahyat* adalah suatu bentuk persepsi yang bersahaja yang tidak disertai oleh hukum atau boleh merupakan apersepsi, yaitu hukum bahwa sesuatu hal adalah hal itu. Kemam-puan manusia untuk berpikir dapat mencoba mendapat informasi yang diinginkan dengan menggabungkan universal-universal (*kulliyat*) satu sama lainnya. Akibatnya, pikiran memperoleh suatu gambaran universal yang sesuai dengan detai-detail di luar. Gambaran yang terdapat dalam otak itu berguna untuk mengetahui *mahiyah* objek-objek individual itu. Atau, boleh jadi kemampuan manusia untuk berpikir itu menghakimi satu hal dengan yang lainnya dan menggambarkan kesimpulan-kesimpulan. Maka, sesuatu hal lainpun tegak dalam pikiran. Inilah appersepsi, yang secara ultimasi kembali pada persepsi, sebab faedah pencapaian persepsi adalah untuk memperoleh pengetahuan tentang hakikat segala sesuatu, yang menjadi tujuan akhir yang dicari oleh pengetahuan apperseptif.

Kemampuan manusia untuk berpikir dimulai dari prosesnya baik melalui cara yang benar ataupun cara yang salah. Kemampuan berpikir manusia mengadakan seleksi dalam usahanya untuk memperoleh pengetahuan yang dicarinya dengan ketajaman atau kecermatan, supaya manusia itu dapat membedakan antara yang benar dan yang salah. Proses ini kemudian menjadi hukum logika (*qaunun al-mantiq*).[33]

[33] *Ibid.,* hlm. 670.

ABDUR RAHMAN AL-AKHDHARI

Nama lengkapnya adalah Abu Yazid Abdur Rahman bin Muhammad ash-Shughayyara bin Amir al-Akhdhari. Al-Akhdhari tersebut dinisbahkan kepada al-Akhdhar, nama suatu bukit di Aljazair. Dari pihak ayah, beliau bersambung hingga salah satu sahabat Rasulullah Saw., al-Abbas bin Mirdas bin Abi Amir as-Sulami. Terdapat perbedaan pendapat tentang tahun kelahiran al-Akhdhari. Menurut sebagian ahli sejarah beliau lahir di Desa Benthious, Zab bagian barat, Aljazair pada 910 H/1504 M dan wafat pada 953 H/1546 M. Sedangkan pendapat lain mengatakan beliau lahir pada 918 H/1512 M dan wafat pada 953 H/1546 M. Tetapi, jika melihat keterangannya sendiri pada akhir kitab *Sulam al-Muanawraq*,[34] ia mengatakan selesai mengarang kitab *Matan Sulam* pada usia 21 tahun atau 941 H, maka dapat disimpulkan bahwa ia lahir pada sekitar tahun 920 H. Al-Akhdhari dilahirkan dari lingkungan keluarga yang berpegang teguh pada *syara*' dan membenci perbuatan yang menyalahi Kitab dan Sunnah. Ayahnya adalah seorang ulama yang mengarang *hasyiah* bagi kitab *Sayyidi Jalil*. Kakeknya adalah Syekh Muhammad bin Amir yang juga seorang ulama tasawuf.[35]

Dalam usia yang masih relatif muda, beliau telah mampu menguasai berbagai ilmu dan telah mengajarkannya, misalnya tentang falak, mantiq, hisab, balaghah, bahasa (*lughah*), nahwu tauhid, fikih, faraidh, dan tasawuf. Beliau menghabiskan masa hidupnya untuk belajar dan mengajarkan ilmu, selain juga beribadah kepada Allah Swt.

---

[34] Safia Aoude, *Classical Logic in Islamic Philosophy,* hlm. 8.

[35] Chalil Bisri Musthafa, *Terjemah as-Sullam al-Munawraq* (Bandung: al-Ma'arif, 1989), hlm. vii.

Ilmu adalah suatu susunan pengetahuan secara sistematis yang mempersoalkan bagian tertentu dari alam semesta (makhluk). Ilmu terbagi menjadi dua, yaitu:

1. *Tashawwur* (konsepsi), yaitu memahami atau mengetahui hakikat-hakikat arti dari lafaz yang *mufrad* (tunggal) tanpa embel-embel apapun seperti pemahaman terhadap arti lafaz manusia, rumah, pohon, dan burung.
2. *Tashdiq* (persepsi), yaitu memahami atau mengetahui kenyataan kenisbatan, ada atau tidak adanya kenisbatan itu, seperti pemahaman bahwa air laut asin, langit tidak di bawah.

Abdur Rahman al-Akhdhari mengatakan:

إدراك مفرد تصورا علم *** ودرك نسبة بتصديق وسم

وقدم الأول عند الوضع *** لأنه مقدم بالطبع

Tashawwur adalah ilmu yang didapat dari arti kata-kata secara mandiri, sedangkan *tashdiq* adalah ilmu yang diperoleh dari hasil pendeskripsian arti satu kata (*mufrad*). Dalam hal ini, pengertian awal yaitu *tashawwur* menjadi objek awal *tashdiq*, sebab karakter *tashawwur* memang harus muncul terlebih dahulu.

Untuk sampai pada *tashdiq* (memahami nisbat) harus terlebih dahulu *tashawwur* (memahami atau menemukan arti *mufrad*), jadi *tashawwur* harus ditemukan terlebih dahulu. Pemahaman terhadap *tashawwur* ini sebagai dasar untuk memahami *tashdiq*. Jika pemahaman terhadap *tashawwur* (lafaz) benar maka pemahaman (temuan pikiran) terhadap *tashdiq*

pasti benar atau mendekati benar. *Tashawwur* terbagi men jadi dua, yaitu *tashawwur nazhari* (gambaran pikiran tentang hakikat) dan *tashawwur dharuri* (gambaran pikiran terhadap arti), sedangkan *tashdiq* juga dibagi menjadi dua, yaitu *tashdiq nadhari* dan *tashdiq dharuri.*

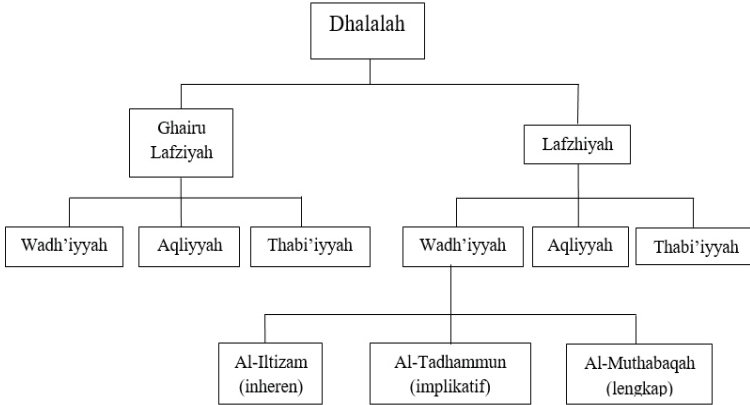
Abdur Rahman al-Akhdhari mengatakan:

والنظري ما إحتاج للتأمل *** وعكسه هو الضروري

> Ilmu *nazhari* adalah ilmu yang didapat dari pemikiran panjang yang logis, sedangkan ilmu *dharuri* adalah ilmu yang didapat tidak melalui proses berpikir yang panjang.

Sesuatu yang dengannya dapat sampai pada *tashawwur* dinamakan *qaul syarih*, sedangkan menurut ahli mantiq adalah lafaz yang memberikan pemahaman tentang makna lafaz *mufrad* (konsepsi). Contonya, Ibu menyuruh anaknya ke kedai makanan membeli lumpur, si anak bingung dan berkata pada diri sendiri, "Buat apa membeli lumpur, lumpur itu kan tanah yang mengendap, lagi pula kok di kedai makanan." Akhirnya anak bertanya kepada ibu, “Lumpur apa Bu?” Jawab ibunya, “Lumpur ya jajan yang terbuat dari kentang, tepung, telor, dan gula diulet jadi satu, dicetak bulat sebesar tutup cangkir dengan dipanasi api." Setelah mendengar penjelasan ibunya, sang anak akhirnya menjadi paham.

Dan sesuatu yang dengannya dapat sampai pada *tashdiq* disebut *hujjah*, maksudnya adalah *qiyas* (silogisme), *qiyas* menurut ahli mantiq ialah lafaz yang memberi pengertian (kepahaman) pada *tashdiq*. Contohnya, ungkapan alam raya ini berubah-ubah dan setiap yang berubah-ubah merupakan

makhluk. Ungkapan ini mengantarkan pada kesimpulan bahwa alam raya adalah makhluk.[36]

Gambaran dari sesuatu yang ada dalam pikiran yang dilihat oleh akal disebut pengertian, yang juga disebut konsep (*tashawwur*). Suatu pengertian dapat ditunjukkan oleh suatu tanda (*dalalah*). *Dalalah* adalah sesuatu yang dapat menunjukkan suatu pengertian. *Dalalah* (tanda) yang menjadi objek pembahasan dalam ilmu mantiq adalah *dalalah lafzhiyyah wadh'iyyah* (tanda yang berbentuk kata yang bersifat penetapan). Perlu diketahui bahwa setiap kata mempunyai arti, yang mencakup keseluruhan sifat-sifat yang dimilikinya (konotasi). Di samping arti, setiap kata juga mengandung makna, yang terasa jelas ketika kata tersebut ditempatkan dalam satu susunan kata yang dalam logika disebut denotasi. Jadi, denotasi adalah tanda (*dalalah*) dari suatu benda atau sejumlah benda yang ditunjukkan oleh lafaz (*term*) itu.[37]

---

[36] Fadlil Said an-Nadwi, *Terjemah as-Sullam al-Munauraq* (Surabaya: al-Hidayah, 2005), hlm. 11.

[37] Bisri Musthafa, *Terjemah As-Sullam al-Munauraq* (Kudus: Menara

Dalalah *Lafzhiyyah Wadh'iyyah* ada tiga macam, yaitu:

1. *Dalalah Muthabaqah* (denotasi lengkap), yaitu jika sepenuhnya makna selaras dengan arti lengkap (utuh)-nya. Seperti misalnya makna *sapi* pada kalimat "saya membeli sapi", yang dimaksudkan *sapi* di sini ialah keseluruhan sapi secara makna dan arti.
2. *Dalalah Tadhammun* (denotasi implikatif), yaitu apabila makna yang dimaksudkan hanya sebagian saja dari arti penuhnya, seperti makna kata *sapi* dalam kalimat "saya memukul sapi", maka yang dimaksudkan *sapi* di sini adalah hanya sebagian tubuh sapi.
3. *Dalalah Iltizam* (denotasi inhern), yaitu apabila makna dimaksudkan ialah pengertian lain, tetapi pengertian lain itu merupakan hal lazim yang ada pada kata tersebut, misalnya makna kata *sapi* dalam kalimat "saya menarik sapi". Maksud *sapi* di sini bukan bagian dari makna sapi sama sekali, *sapi* dalam pengertian *tali sapi* yang merupakan kelaziman bagi sapi peliharaan.

دلالة اللفظ على ما وافقه *** يدعونها دلالة الطابقة

وجزئه تضمنا وما لزم *** فهو إلتزام إن بعقل التزم

Dilalah adalah suatu petunjuk kata yang dipakai untuk sesuatu arti. Jika sesuai dengan petunjuk yang melekat padanya, maka disebut *dilalah muthabaqah*. Jika sesuai dengan bagian-bagian artinya, maka disebut *dilalah tadhamuniyyah*. Apabila sesuai dengan sesuatu yang erat hubungannya dengan arti yang terkandung di dalamnya, maka disebut *dilalah iltizamiyyah.*

Kudus, 1372 H), hlm. 34.

Sedangkan untuk pembagian kata menurut keberadaannya itu adakalanya *murakkab,* adakalanya *mufrad*. *Murakkab* adalah kata yang bagiannya menunjukkan bagian artinya, dan bukan sebaliknya. *Murakkab* (komposit) merupakan *term* yang terdiri dari lebih dari satu kata, seperti rumah sakit, kuda putih, dan penyair modern. Walaupun bagian dari masing-masing mempunyai pengertian sendiri-sendiri, tetapi jika digabungkan hanya menjadi satu pengertian. Sedangkan untuk yang *mufrad* (simpel) yaitu *term* yang terdiri dari satu kata atau satu istilah, seperti manusia, negara, kuda, dan lain sebagainya. Lafaz *mufrad* dibagi menjadi dua, yakni *kully* dan *juz'iy*. *Kully* (Universal) adalah *term* yang dapat dipergunakan bagi setiap anggota suatu kelas dengan arti yang sama. Misalnya, sekolah adalah satu lafaz untuk satu pengertian sifat-sifat tertentu yang membentuk pengertian, sekolah dapat diterapkan pada SD, SMP, SMA, dan sebagainya. Dan untuk yang *juz'iy* (partikular) adalah *term* yang menunjukkan satu objek saja,[38] misalnya: Hani, Sabila, Mayla, Safira, Presiden Republik Indonesia pertama. Pengertian kata dan susunan kata-kata tersebut menunjukkan satu objek, tidak dapat diterapkan pada hal lain.

SIMPULAN

Pandangan para tokoh terhadap mantiq tentunya sangat dipengaruhi oleh akidah yang telah dianut sebelumnya, hal inilah yang kemudian menjadikan adanya ketidakseragaman pendapat di antara mereka. Dari semua ulama yang muncul di abad pertengahan dan modern Islam dapat diidentifikasikan pendapatnya tentang ilmu mantiq ke dalam beberapa tipologi,

[38] Fadlil Said an-Nadwi, *Terjemah as-Sullam al-Munauraq,* hlm. 19.

yaitu:

1. Sebagian dari mereka menyatakan bahwa ilmu mantiq boleh dipelajari mutlak, bahkan mereka wajib hukumnya mempelajari ilmu mantiq, bahkan ilmu mantiq dapat digunakan untuk mempelajari ilmu-ilmu keislaman. Mereka ini menguatkan mantiq dengan menggunakan teori yang kuat pula, misalnya al-Ghazali dengan tiga karyanya tentang mantiq, yaitu *Mihaq al-Nadhar, Mi'yar al-'Ilm*, dan *Kisthas al-Mustaqim.*
2. Sebagian dari mereka melarang ilmu mantiq untuk dipelajari (terkhusus logika Aristoteles), karena menurutnya logika Aristoteles tidak konsisten dalam mencari kebenaran. Ibn Taimiyahlah yang menentang dan melarang logika (Aristoteles) untuk dipelajari, meskipun demikian bukan berarti Ibn Taimiyah tidak menggunakan mantiq, ia juga menggunakan mantiq, hanya saja mantiq yang digunakannya berbeda dengan mantiq yang digunakan pada umumnya. Hal ini terbukti dari karya Ibn Taimiyah yang berjudul *al-Radd 'ala Mantiqiyyin*, dalam kitab tersebut berisi tentang kritiknya terhadap mantiq (Aristoteles) dan mantiq yang ia tawarkan.
3. Selain itu, ada juga yang hanya meneruskan dan menjabarkan logika yang telah ada sebelumnya, mereka tetap berpijak atas logika Aristoteles, misalnya Ibn Khaldun dengan kitab *Muqaddimah*-nya dan Abdur Rahman al-Akhdhari dengan kitab *al-Sullam al-Munawraq*-nya.

DAFTAR PUSTAKA

Abidin, Zainal. "Corak Pemikiran dan Metode Ijtihad Ibn Taimiyah." *Millah: Jurnal Edisi Khusus*, Desember 2010.

Ahmad, 'Azmi T. al-Sayyed. "Al-Ghazili's Views on Logic." *Thesis.* Doctor of Philosophy in the Faculty of Arts, University of Edinburg, 1981.

Ali, Mufti. "How Did al-Suyuti Abridge Ibn Taymiyya's Nasihat Ahl al-Iman fi al-Radd 'ala Mantiq al-Yunan?" *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies,* Vol 46, No 2, 2008.

______. "A Statistical Portrait of the Resistance to Logic by Sunni Muslim Scholars Based on theWorks of Jalāl al-Dīn al-Suyūtī (849-909 H/1448-1505 M)." *Islamic Law and Society,* Vol. 15, No. 2 (2008); www.jstor.org/stable/40377962.

Aoude, Safia. "Classical Logic in Islamic Philosophy: Creating Dichotomy or Catalyst?" *Makalah,* disampaikan dalam kuliah "Islamic Architecture and Islamic Philosophy" di Copenhagen University, Spring 2011; http://aoude.dk/islamiclogic.pdf.

Bisri, Chalil Musthafa. *Terjemah as-Sullam al-Munawraq*. Bandung: al-Ma'arif, 1989.

Goitein, S.D. "A Plea for the Periodization of Islamic History." *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 88, No. 2, April-June 1968; https://www.jstor.org/stable/597197.

Hasan, Ali. *Ilmu Mantiq (Logika)*. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1992

Haq, Hamka. *Dialog Pemikiran Islam.* Ujung Pandang: Yayasan al-Ahkam, 1995.

Herr, Nicholas. “Ibn Taimiyah’s Empiricism”. Farhad Kazemi & R.D. McChesney. *A Way Prepared*. New York: New York University Press, 1988. http://ebooks.cambridge.org/ebook.jsf?bid=CBO978051 1761959

Al-Khudari, Zainab. *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*. Bandung: Pustaka.

Ibn Khaldun, Abdurrahman. *Muqaddimah*. Beirut: Darul Fikr, 1406.

Leaman, Oliver. "Philosophy vs. Mysticism: An Islamic Controversy." M. McGhee (ed.). *Philosophy, Religion, and the Spiritual Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Mabrook, Ali. "The Evasive Defeat of Rationalism: From Ibn Rushd to Ibn Khaldūn." *Alif: Journal of Comparative Poetics,* "Averroës and the Rational Legacy in the East and the West," No. 16, 1996.

Musthafa, Bisri. *Terjemah as-Sullam al-Munauraq,* Kudus: Menara Kudus, 1372 H.

Praja, Juhaya S. *Aliran-Aliran Filsafat dan Etika*. Jakarta: Prenada Media, 2003.

Qadir, C.A. *Philosophy and Science in the Islamic World*. London: Routledge, 1988.

Rahman, Shahid. et al. *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology, and their Interactions*. Netherlands: Springer Netherlands, 2008.

Sabra, A. I. "Avicenna on the Subject Matter of Logic." *Journal of Philosophy,* Seventy-Seventh Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division, Vol. 77, No. 11, November 1980.

Said, Fadlil an-Nadwi. *Terjemah as-Sullam al-Munauraq*. Surabaya: al-Hidayah, 2005.

Shami, Ali al-Nashshar. *Manahij al-Baht 'inda Mufakkiri al-Islam*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1978.

Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press, 1990.

Spevack, Aaron. "Apples and Oranges: The Logic of the Early and Later Arabic Logicians." *Islamic Law and Society*, Vol. 17, No. 2, 2010; www.jstor.org/stable/25704007.

Spuler, Bertold & M.S. Khan, "Islamic and Western Historiography." *Islamic Studies*, Vol. 25, No. 4, Winter 1986. https://www.jstor.org/stable/20839794

Straumsa, Sarah. "On Maimonides and Logis." *Aleph,* Vol. 14, No. 1, 2014. https://www.jstor.org/stable/10.2979/aleph.14.1.259.

Ibn Taimiyah. *Naqdh al-Mantiq*. Kairo: Mathba'ah al-Sunnah al-Muhammadiyyah, 1370 H/1951 M.

Walbridge, John. "Logic in the Islamic Intellectual Tradition: The Recent Centuries." *Islamic Studies,* Vol. 39, No. 1, Spring 2000. https://www.jstor.org/stable/23076091.

_______. "Source." *Islamic Studies,* Vol. 39, No. 1, Spring 2000. http://www.jstor.org/stable/23076091.

_______. *God and Logic in Islam: The Caliphate of Reason.* Cambridge: Cambridge University Press.

INDEKS

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Y

Z

MANTIQ

dalam Diskursus Filsafat Islam

H. Zuhri (ed.)

Dalam sejarah pemikiran Islam, akal akan selalu menjadi objek penting yang digunakan sebagai intstrumen untuk mencari kebenaran dan menemukan argumentasi yang berkaitan dengan konsep-konsep keagamaan dan ketuhanan, konsep alam semesta, dan sebagainya. Maka, tidak heran bagi para pemikir Islam, mantiq menjadi salah satu disiplin yang sangat penting keberadaannya.

Pandangan para pemikir Islam tentang mantiq sangat dipengaruhi oleh akidah yang dianutnya. Hal ini kemudian menimbulkan keberagaman sekaligus kekayaan pendapat di antara mereka. Buku ini menghadirkan beberapa pandangan para pemikir tersebut, seperti al-Kindi, Ibn Sina, al-Farabi, al-Ghazali, al-Razi, Ibn Taimiyah, Ibn Rusyd, Ibn Khaldun, Ibn Hazm, al-Suyuti, dan lainnya.

Penerbit FA Press
Prodi Aqidah dan Filsafat Islam, Fak. Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Jl. Laksda Adisucipto, Yogyakarta.
Email: filsafatagama@gmail.com. Telp. (0274) 512156